DATE LABEL

DATE LABEL

شرح احوال

و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدّین محمّد

عطّار نیشابوری

تألیف

بدیع الزّمان فروزانفر استاد دانشگاه تهران

چاپ دوم

بهمن‌ماه ۱۳۵۳

از انتشارات کتابفروشی دهخدا - روبروی دانشگاه تهران

چاپ افست مروی

شماره ثبت کتابخانه ملی ۱۶۴۸ مورخ بهمن‌ماه ۱۳۵۳

بسم الله الرحمن الرحیم

بعدالحمد و الصّلاة : شیخ فریدالدّین محمّد عطّار نیشابوری از آن مـردان مشهور و درعین حال ناشناختۀ ادبیّات فارسی است و شاید چندتن دیگر از شاعران پارسی زبان نیز چنین باشند زیرا ایشان نه مرد روزگار خود و نه مرد روزگار ما بلکه مرد زمان و عصری هستند که ممکن است تکامل بشر وعلوّ انسانیت ازین پس آنرا بوجود آورد .

مقام قدس و درجۀ پاکی وطهارت ذات و وسعت فکر این دسته از متفکّران غوررس ژرف نگر وشاعران دقیقه یاب نکته بین که ازعالم بیرنگ و جهان الوهیّت بجهان‌فرودین وسرای رنگ آمیز می‌نگرند ودرحدّ دید ونظرخود سخن‌می گویند بالطّبع برزندانیان حواس و کسانیکه با دیدۀ آرزو پرست و نظر تنگ هوا آمیز جهان و مردم جهان را می‌بینند پوشیده بوده وهمچنان پوشیده خواهد بود و عجب نیست که با وجود شهرت ناشناخته مانند .

اینگونه مردان‌را بحقیقت کسانی‌توانند شناخت که ازجهت کمال ذات وصفت بپایۀ بلندآنان نزدیک شده وبرعالم بیچون ایشان اشرافی حاصل کـرده باشند چه می‌دانیم که بی‌حصول جنسیّت شناخت و معرفت راستین بحصول نمی‌پیوندد .

و چون میزانی که پشینیان برای نقد شعر و نثر و تمییز سره ازناسره بدست داشته‌اند بیشتر برفصاحت وتناسب الفاظ و نه‌هدفهای بلندانسانی وطرح مقاصد معنوی و قیمت حقیقی سخن دورمیزد بدین جهت سخن‌راهر گاه‌در کسوت عبارت وقوالب مخصوص جلوه می کرد عالی‌وفصیح و بلیغ می‌شمردند وبدانچه خلاف آن می نمود بنظرانکار می‌نگریستند یا دست کم توجّهی نداشتند

امّا این آزاده مردان که شعر را از عالم مدح و اغراض شخصی که توجّه شاعر درآن بفردی متعیّن از حیث ثروت و قدرت بود بسوی مقاصد نوعی و انسانی و یا بتعبیر دیگرحق وحکمت بردند که خطاب درآن گونه سخن بناچار متوجّه‌اجتماع بشری و مردم و مردمی است بی گمان نمی‌توانستند پای‌بند سبك و روش گذشته مانند و می‌بایست که‌آن بندها را ازهم گسلند وآن قوالب را درهم شکنند و سخن از لون دیگر آغاز کنند و ازاینرو ادیبان ظاهربین که مقیّد بخوانده و دانستهٔ خود بودند سخن اینگروه را چنانکه باید ادراك نمی کردند وهمچنان بروایت اشعار مصنوع و قصائد مدح و تغزّلات بی‌نمك و بی‌شور که تنها صنایع لفظی آنها را جلوه می‌داد سرگرم بودند وآنچه نگهبان آثار و موجب انتشار افکار این بزرگان‌می‌شد همانا وجود مردانی ژرف نگر درهرعصر و رواج عقاید صوفیانه در عهدهای گذشته بود که چون شعر وحکایت و تمثیلات از وسائل عمدهٔ ایشانست اینگونه آثار را در مجالس‌خود می‌خواندند وبوقت سماع که با آوازی خوش ودل‌انگیز توأم می گشت ازآنها لذّت بیشترمی‌بردند وآن معانی و الفاظ در دلشان کارگر می‌افتاد چندانکه پیران پارسای باشکوه را ازجا می‌انگیخت و پای کوبان و دست افشان بمیدان‌رقص می کشانید.

خواندن اشعار بهنگام گردش در گذرها و معابر و اوقات پرسه زدن که از عادات صوفیانست خود سبب نشرقصائد و غزلهای عارفانه و ترانه‌های لطیف صوفیانه بوده است هرچند بهمین مناسبت از تصرّفات ناروا و اضافات نامطلوب نیز محفوظ و بر کنار نمانده است.

درمیان این‌طبقه هم پس از نشر آراء محیی‌الدّین بن عربی و غلبهٔ اصطلاحات خاصّ آن طریقه در تصوّف وشعر فارسی‌توجّه بآثارقدما بتدریج کمتر شده وعنایت بگفته‌های شعراء متأخر از قبیل مولانا مغربی و شاه نعمة‌الله ولی افزوده گشت.

رواج مذهب تشیّع درعهدصفویّه وتعصّب‌شدید رجال آن‌عهد وعلاقهٔ‌انگشت‌نمای ایشان بدان مذهب و طریقت خاص خود که مستلزم دور افکندن و فراموش کردن

هر گونه اثری مخالف آن بود هم یکی از علل و اسباب ناشناخته ماندن و مهجور شدن آثار کسانی که از تعصّب آزاد بودند بشمار تواند رفت و اگر چاره اندیشی یا حسن‌ظنّ وخوش‌باوری بعضی‌نویسندگان که درتشیّع این بزرگان اصرار ورزیده‌اند وجود نمی‌داشت شاید اطّلاعات ما از احوال و آثار ایشان ازین هم که هست کمتر بود.

درباره‌ٔ شیخ عطّار توان گفت که کثرت آثار واینکه در نتیجهٔ اشتراك اسم و تخلص یا آنکه برخی از شعرای یاوه پرداز کوتاه فکر از روی نادرستی نام «عطّار» برخود بسته و شعرهای بسیار سست و رکیك که اغلب دور از مبانی صحیح وخلاف اصول‌عقلانیست بدو نسبت داده وخیانتی بزرگ بادب پارسی کرده‌اند سبب شده‌است که رویهمرفته اقبالی چنانکه شایسته و در خور است بآثار این استاد بزرگ روی ندهد و ارزش حقیقی آنها معلوم نگردد.

بی گمان ظهور مولانا جلال‌الدّین محمّد و شهرت آثار وی که ازجهت بسط فکر و وسعت نظر و قوّت تصرّف در الفاظ و معانی وآمیختن بحث و استدلال ونظر با لطف ذوق و حال و شور و هیجان آتشین در زبان فارسی بلکه معارف اسلامی بی‌نظیر است و ازینرو اکثر یا تمام آثار صوفیانه را تحت‌الشّعاع قرار داده و دل و اندیشهٔ اصحاب ذوق وخداوندان معرفت را مجذوب وشیفتهٔ خود ساخته است دراین مطلب یعنی قلّت توجّه بآثار عطّار و دیگران تاثیر قوی داشته است.

خاصه که مولانا بسبب سعهٔ نظر و کثرت اطّلاع واحاطه برآثار پیشینیان هر نکتهٔ دقیق وهر لطیفهٔ دل‌انگیز که درآثار گذشتگان و علی‌الخصوص صوفیان‌یافته با تصرّفی که شایستهٔ آن چنان فکر و بیان آسمانی است و آمیخته باسرار حیات درآثار بدیع و نوآیین خویش مندرج کرده و طالبان اسرار را از فحص و بحث در کتب گوناگون مستغنی‌ساخته‌است.

و عجب آنکه نگارنده از راه آشنایی بآثارمولانا بکتب و اشعار عطّارمعرفت

گونه‌یی حاصل نمود و نخست در سال ۱۳۱۲ که مقدّمات تألیف رسالهٔ احوال مولانا را فراهم میکرد عده‌یی از آثار منسوب بوی را که در آن میان لسان‌الغیب و مظهرالعجائب وجوهرالذّات و مفتاح‌الفتوح و بلبل نامه و بی‌سر نامه نیز وجود داشت مطالعه کرد و راستی آنکه هیچگونه کششی بجانب شیخ در دل و جان خویش نیافت و با عشق مفرطی که بتذکرة‌الاولیا همواره در خود می‌دید آثار منظوم عطّار را بسردی و از روی بی‌رغبتی تمام بپایان رسانید و ظاهرا چنانکه ازین پس برای خود توجیه نمود علّت آن آمیختگی آثار اصیل شیخ بگفته‌های سخیف و بی‌بنیاد دیگران بود و ازینرو تا سال ۱۳۲۷ جز تذکرة‌الاولیا بدیگر آثار شیخ نظر نیفکند و خویش را از مطالعهٔ آنها دور میخواست و می‌داشت.

در تابستان سال ۱۳۲۷ که در نیاوران فرصتی بدست آورده بود و تألیف کتاب مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی را طرح میریخت بار دیگر آثار مسلّم عطّار را از روی نسخهٔ خطّی متعلّق بجناب آقای دکتر یحیی مهدوی و دکتر اصغر مهدوی استادان محترم دانشگاه طهران که بسال ۸٤٤ کتابت شده است در مطالعه گرفت و تمام آن تابستان سر گرم این کار بود و نسبت بمقام ارجمند شیخ ارادتی در درون وی پدید آمد.

در سال ۱۳۳۰ بحث و تحقیق در منطق‌الطّیر را جزو وظایف دانشجویان دورهٔ دکتری زبان و ادبیّات فارسی در دانشکدهٔ ادبیّات قرار داد و بدین مناسبت خود نیز آنرا بتکرار خواند و برای شرح اسرار و بیان رموز و کشف زبان مرغان سلیمانی عطّار کوشش بسیار بکار برد و مطالب آن کتاب را چنانکه دریافته بود ترتیب داد و در تابستان ۱۳۳۱ آنرا بصورت منظّم‌تری متضمّن نقد و تحلیل و اظهار نظر در بعضی موارد درآورد و جهت راهنمایی دانشجویان دورهٔ دکتری تقریر نمود و در نتیجه این اندیشه بر دل وی گذر کرد که سائر آثار مسلّم عطّار یعنی اسرارنامه و مصیبت‌نامه و الهی‌نامه و خسرونامه را هم بر این سیرت و سان نقد و تحلیل کند و اصول افکار شیخ

را بازگشاید ونظم و ترتیبی نو آیین دهد و ازاینرو در تابستان سال ۱۳۳۲ که عزلت گرفته و در گوشه‌یی بفراغت نشسته بود و در تمام روز تنها بامداد پگاه کـه بقصد پیاده روی اززاویهٔ فراغت خویش بیرون میرفت بقیّهٔ روز وشب را درخانه بسرمی‌برد عزم جزم کرد که نیّت خویش را جامهٔ عمل پوشد و نقد و تحلیل مثنویّات عطّار را یکسره کند پس نخست از خسرونامه درگرفت وچون آنرا بپایان برد ازمصیبت‌نامه درآمد و مقدّمهٔ کتاب و یك فصل آنرا ازهم بازگشود و اصول مطالب شیخ رامرتّب کرد و باز نمود و امید می‌داشت که کار کتاب را هم درآن تابستان تمام کند ولـی بسبب آلودگیها و گرفتاریهای نامنتظر از این مقصد بازماند و این آرزو چندین‌سال درعهدهٔ تعویق افتاد تا اینکه درسال ۱۳۳۸ انجمن محترم آثارملّی که درصدد تجدید بنای آرامگاه و نشر آثار عطّار برآمده بودند از این ضعیف درخواستند تـا کتابی متضمّن بحث در احوال وآثار عطّار فراهم سازد و درین تقاضا چندان رعایت خاطر این‌ناچیز را وجههٔ همّت قرار دادند که او باهمه اشتغالی که بتصحیح و مقابلهٔ دیوان کبیر حضرت مولانا افاض‌الله علینا انواره داشت و با وجود نالانی و ناتوانی از روی کمال شوق و فرط تکریم ردّ این پیشنهاد را خلاف ادب و نوعی از گرانجانی شمرد وهم باستظهار همّت شیخ و عنایت مولانا و توجّه مردان راه حق قدّسناالله باسرار هم دامن عزم تنگ دربست و این خدمت را بقدم صدق پذیره رفت و دیگر بار مطالعهٔ آثار شیخ را ازسر گرفت و درین کرّت بقصد تیمّن و تفأل از الهی‌نامه آغاز کرد و بسبب گسیختگی مطالب و ناپیوستگی حکایات بدانها بناچار آنرا انشایی مجدّدبنثر پرداخته کرد وجهات انتقال شیخ را ازمطلبی بمطلب دیگر باز نمود و پیوندحکایات و افکار را تا آنجا که توانست روشن ساخت وهرجا که ضعفی درمطلب یا بیان ، بنظر وی رسید گستاخ‌وار عقیدهٔ خویش‌را بازگفت و کتمان علم و شهادت را جایزنشمرد و با اینهمه درآغاز ، بحثی کلّی وعام متضمّن معرّفی طرح اصلی و سبك نظم و تألیف

معانی و الفاظ کتاب و نظر خویش در بارهٔ آن ترتیب داد و در قلم آورد و از آن پس نسبت بمنطق‌الطّیر همین روش را معمول داشت و بامطالعهٔ مجدّد یادداشتهای گذشته را بر آیین بهتر و روشن‌تر تکمیل و اصلاح نمود و آنرا بمقدّمه‌یی درازدامن در کیفیّت ابواب کتاب و مقاصد شیخ و حلّ اسرار منطق‌الطّیر و مبانی و مآخذ آن و نظر کلّی دربارهٔ ارزش این اثر گرانمایهٔ بی‌نظیر مصدّر ساخت و همچنین بترتیب مصیبت‌نامه و اسرارنامه و خسرونامه را ازلحاظ نتایج و اغراض و ضعف و قوّت افکار نقد و تحلیل نمود و سرآغازی بروش آن دو کتاب دیگر درمطلع بحث آورد وغرض از این همه آن بود که تامگر دانشجویان عزیز دورهٔ دکتری ادبیّات فارسی را که نخستین باعث و محرّض بوده‌اند راهی بمعرفت آراءِ و افکار عطّار باز شود و گرهی از کار گشوده گردد و مشکلی از پیش برداشته آید و اگر این مقصود حصول پذیرد رنجی که این ضعیف در گشایش این در و حلّ رموز و کشف اسرار آثار عطّار بخیال خود متحمّل شده است بی‌هیچ شك بنتیجهٔ مطلوب رسیده و بری نیك و ثمرتی خوش ببار آورده است.

و این ضعیف بوقت نظم و ترتیب این کتاب اندیشه نداشت که در بارهٔ شرح احوال عطّار ببحث پردازد و تاریخ زندگانی وی را بنویسد چه آنکه در این مبحث علاّمهٔ فقید محمّد قزوینی رضوان‌الله علیه نخست بوجهی انتقادی در مقدّمهٔ تذکرة‌الاولیا سخن رانده‌اند و چندانکه میسّر بوده است زندگانی شیخ را روشن فرموده‌اند وخاورشناس محقّق دکتر ریتر سالهاست که دربارهٔ احوال و آثار عطّار ببحث وتحقیق مشغولست ونتایج مطالعات خود را در مقالات متعدّد منتشرساخته است وجناب آقای سعیدنفیسی در کتاب « جستجو دراحوال و آثار فریدالدّین عطار نیشابوری » زحمت بسیار تحمّل نموده و کارهای مفید انجام داده‌اند ولی پس‌از آنکه مجموع مقالات خاورشناس فاضل دکتر ریتر بوسیلهٔ دوست دانشمند جناب آقای دکتر زرّین کوب

استاد محترم دانشکدهٔ علوم معقول و منقول ترجمه شد و این ضعیف آنها را درنظر آورد و آنچه دربارهٔ عطّار قدیما و حدیثا نوشته‌اند ملحوظ افتاد بخاطر گذشت که ترتیب مقدّمه‌یی مشتمل برشرح احوال شیخ مبتنی بر یادداشتهایی که استخراج نموده ممکنست خالی‌از فایدتی نباشد وباشد که گوشه‌یی از زندگانی‌شیخ را روشن کند بدین‌جهت در پایان کار این مبحث مهمّ را پیش کشید و آنرا در آغاز کتاب قرار داد و در همهٔ این احوال با آنکه بقدر وسع کوشیده و بفراخور توان خویش رنجی برده عرق شرم و انفعال برچهره می‌افشاند و دیده از فرط آزرم فراز می‌دارد چه می‌داند که قدم در ورطه‌یی هول‌انگیز نهاده و دست درکاری خطیر زده است .

و چون مقرّر بود که این کتاب در پانصد صفحه نوشته شود و با طبع نقد و تحلیل مصیبت‌نامه صفحات بپانصد و چهل رسید و هنوز فهارس باقی بود و درین میانه از کوفتگی تن وخستگی چشم رنج فراوان می‌دید وخاطری بهرجهت‌پریشان داشت طبع بقیّهٔ کتاب را مشتمل بر نقد و تحلیل اسرارنامه و خسرونامه وفرهنگ نوادرلغات وتعبیرات موجود درآثار منظوم عطّار در باقی کرد و بوقت دیگر گذاشت تا آنگاه که بخواست خدای بزرگ تعالی جدّه فرصتی با دید آید و آن بقیّه نیز صورت بقا پذیرد و زیورطبع گیرد .

در پایان این مقال لازمست از استاد دانشمند جناب آقای مدرّس رضوی و جناب آقای دکتر محمّد شهزادتشکر کند که رابط این ضعیف و انجمن محترم آثار ملّی بوده‌اند و وسائل تألیف و نشر این کتاب را فراهم فرموده‌اند .

دیگر از دوستان عزیز آقای احمد تفضّلی و جلیل دوست خواه دانشجویان دوره دکتری زبان وادبیّات فارسی که اوّلین در پاکنویس کردن یادداشتها بذل‌جهد نموده و دوّمین ترتیب فهرستهای کتاب را برعهده داشته بی‌نهایت متشکر است .

بپایان رسید مقدّمهٔ کتاب « شرح احوال ونقد وتحلیل آثار شیخ‌فریدالدّین

محمّد عطّار نیشابوری » بخامهٔ این بندهٔ ناچیز بدیع‌الزّمان فروزانفر اصلح‌الله حاله و مآله روز سه‌شنبه سی‌ام خردادماه هزار و سیصد و چهل هجری شمسی مطابق ششم محرّم‌الحرام هزار و سیصد و هشتاد و یك هجری قمری درمنزل شخصی واقع درقریهٔ نیاوران از قرای شمالی طهران والحمدلله اوّلا و آخراً .

رفع اشتباه

ص ۳۵ ، س ۵ : نوزده ساله یا هیجده ساله اشتباه است و صحیح این است : شانزده ساله یا پانزده ساله

شیخ فریدالدّین عطّار

نام و القاب

نام وی باتّفاق اکثر مورّخین وتذکره نویسان(۱) محمّد است و این روایتی‌است درست و مطابق با گفتهٔ خود او :

آنچه آنرا صوفی آن گوید بنام   ختم شد آن بر محمّد و السّلام

من محمّد نامم و این شیوه نیز   ختم کردم چون محمّد ای عزیز

مصیبت نامه ، طبع طهران ص ۳٦۷

و در مدح حضرت رسول اکرم (صلّی الله علیه و آله و سلّم) گفته است :

از گنه رویم نگردانی سیاه   حقّ همنامیّ من داری نگاه

منطق‌الطیر ، طبع طهران ، ص ۲٦

و در داستان مرگ پدرش و ذکر دعای او درحق خود ، چنین می گوید :

بآخر دم چنین گفت آن نکوکار   خداوندا محمّد را نکو دار

اسرارنامه ، طبع طهران ، ص ۱۹۳

پس بدون شك سخن ابن‌الفوطی در تلخیص مجمع‌الآداب(۲) کـه نامش را « سعید » شمرده سهو است و در خور اعتماد نیست .

---

۱ ــ تذکرهٔ دولتشاه ، طبع لیدن ، ص ۱۸۷ مجالس‌المؤمنین ، مجلس (٦) نسخهٔ خطی‌متعلق بنگارنده، کشف‌الظنون در ذیل : اسرارنامه ، الهی‌نامه ، بلبل‌نامه ، پندنامه، خسرونامه، تذکرة الاولیاء ، شترنامه ، جوهرالذات ، جواب‌نامه ، روضات الجنات فی‌احوال العلماء والسادات ، طبع ایران ، ج ٤ ، ص ۱۹٦ .

۲ ــ رجوع کنید برساله در تحقیق احوال و زندگـانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور بمولوی ، طبع دوم ، طهران ۱۳۳۳ ، ص ۱۸۱

کنیهٔ او بگفتهٔ محمّد عوفی[۱] ابوحامداست وچون وی باشیخ معاصر بوده‌است سخن او را برقول دیگران که کنیهٔ او را ابوطالب ذکر کرده‌اند ترجیح توان داد.

لقب او فریدالدّین است و درین باره هیچ شك نیست زیرا عوفی وابن‌الفوطی و تمام کسانیکه شرح حالش را نوشته‌اند این لقب را آورده‌اند و هم در پایان نسخهٔ خطی دیوان عطّار مکتوب درسنهٔ ششصد وهشتاد و دو (مجلس شورای ملی شمارهٔ ۲۲۶۸) این‌لقب مذکور است و ازین‌همه مسلّم می گردد که او در قرن هفتم که در نیمهٔ اوّل آن قرن بشهادت رسیده و پس از آن، بدین‌لقب مشهور بوده است.

علاوه برآن شیخ عطّار در قصائد و غزلیّات[۲] و در مثنویّاتش[۳] گاه خود را بعنوان «فرید» یاد می کند که بی گمان مخفّف لقب او «فریدالدّین» است بنا بر روش معمول نزد بعضی ازمحدّثین ومورّخین که برعایت احتیاط کلمهٔ «الدّین» را از پایان القاب مضاف ب«دین» حذف می کرده‌اند.

شیخ ما درغالب قصائد و غزلیّات وسائر آثارخویش ازخود بلفظ «عطّار» نیز یاد می کند[٤] ومعاصرین و دیگران هم او را بدین عنوان شناخته‌اند و شهرت‌این عنوان بحدّیست که نام و عناوین دیگر او را تحت‌الشّعاع قرار داده و تقریباً از خاطرها برده است و علّت شهرت او بدین نام چنانکه علامهٔ فقید محمّد قزوینی در مقدّمهٔ تذکرة‌الاولیا[۵] ذکر فرموده‌اند آنست که وی دارو فروش بوده و طبابت

---

۱ ـ لباب الالباب، طبع لیدن، ج ۲، ص ۳۳۷

۲ ـ دیوان قصاید و غزلیات عطار نیشابوری: طبع طهران ۱۳۱۹، ص ۳۵، ۶۲، ۸۲، ۹۷، ۱۰۰

۳ ـ مصیبت‌نامه، طبع طهران، ۱۳۳۸، ص ۳٦٤، الهی نامه، طبع استانبول، ص ۳٦۵.

٤ ـ دیوان قصائد و غزلیات عطار نیشابوری، طبع طهران، ص ٤، ٦، ۱۰، ۱۵، ۵۲، ۷۸ (برحسب مثال اشارت رفت) الهی‌نامه، طبع استانبول، ص ۸، ۱۱، ۲۰، ۲۱، ۳٦٦، ۳۷۰، ۳۸٤ اسرارنامه، طبع طهران ۱۳۳۸، ص۳٦٤.

۵ ـ تذکرة‌الاولیاء، طبع لیدن، ج ۱، ص (و)

می کرده و درعرف چنین کس را عطّار می گفته‌اند و هنوزهم می گویند .

شیخ ما چنانکه گفتیم عنوان « فرید » و « عطّار » را مانند تخلّص درقصائد و غزلیّات و درخطاب بخود در مثنویّاتش می‌آورد و گاه در محلّ واحد و بـا فاصلهٔ اندك(۱) هردو عنوان را ذکر می کند و از اینجا استنباط می‌شود کـه او بمناسبت وزن و یا برحسب میل خود گاه لفظ « فرید » و گاه « عطّار » را در تعبیر از خود اختیار می‌نموده و نباید تصوّر کرد که او در اوّل « فرید » و درآخر عمر « عطّار » تخلّص می کرده است زیرا آوردن این دو تخلّص درمثنویّات دلیل قاطع است کـه چنین تصوّری مبنای درست ندارد .

پدر و مادر عطار

نام پدرشیخ بنا برمشهورابراهیم و کنیه‌اش ابوبکر بوده است ابن‌الفوطی‌نام او را یوسف نوشته و درپایان نسخهٔ خطّی‌دیوان عطّار (مجلس‌شورای ملّی) بنام محمود یادشده وچنان که گفته‌آمد سخن ابن‌الفوطی در نام و نسبت عطّار سهومحض است ولی‌ضبط نسخهٔ خطّی دیوان بسبب قدم و قرب عهد بزمان شیخ که تنها شصت وپنج سال با زمان شهادتش فاصله دارد خالی از قوّت نتواند بود هرچند که تعدّد روایت جانب قول مشهور را تأیید و تقویت می‌نماید .

چنین بنظر می‌رسد که پدر شیخ مدّتی دراز زیسته و ظاهراً تا هنگامی کـه عطّار اسرارنامه را بنظم‌آورده درقید حیات بوده است ، شیخ دراین منظومه داستان مرگ پدر خود را بدینگونه آورده است :

بپرسیدم در آن دم از پـدر من | که چونی گفت چونم ای‌پسر من
ز حیرت پـای از سر می‌ندانـم | دلـم گم گشت دیگر می‌ندانم

۱ ـ چنانکه درمصیبت‌نامه ، طبع طهران ، ص۳٦٤ بفاصلهٔ یازده بیت و درالهی‌نامه ص۳٦٥ بفاصلهٔ هیجده بیت نخست خود رابعنوان «فرید» وسپس (عطار) یاد کرده است .

نگردد ایـن کمان کار دیده — ببازوی چـو من پیری کشیده
چنین دریا که عالم می کند نوش — زچون من قطره‌یی بر ناورد جوش
بدو گفتم که چیزی گوی آخر — که سر گردان شدم چون گوی آخر
جوابم داد کای داننده فـرزند — بفضل حـق بهر بابی هنرمنـد
ز غفلت خود نماییدم همه عمر — چه گویم ژاژ خاییدم همه عمر
بآخر دم چنین گفت آن نکوکار — خـداوندا محمّد را نـکو دار
پدر این گفت و مادر گفت آمین — وزان پس زو جدا شد جان شیرین

اسرارنامه، طبع طهران، ص ۱۹۳

وچون شیخ درموقع نظم اسرارنامه لااقل شصت ساله بوده[۱] پس کمینه مدّت زندگانی پدرش را می‌توان حدود هشتاد سال فرض نمود و نظر بآنکه ولادت عطّار چنانکه بیاید درحدود سال پانصد وچهل واقع شده پس شاید بتوان گفت که پدر او میانهٔ سالهای پانصد ونود وپنج وششصد رخت از جهان بربسته است هرچند احتمال می‌توان داد که وفات پدر شیخ قبل از نظم اسرارنامه واقع شده و بعدها عطّار آنـرا بمناسبت در آن کتاب آورده باشد.

بنا بر روایات گذشتگان پدر شیخ دارو فروش بـود و دکان عطّاری داشت و شیخ ما دکان و شغل پدر را بوراثت اداره می کرد و دنبال می‌نمود ولی هم قصّه‌یی که ازاسرارنامه نقل نمودیم حاکی است که اومردی بیداردل و دارای نوعی ازمذاق زاهدانه یا تصوّف نیز بوده است.

مادر عطّار بفحوای این بیت:

پدر این گفت و مادر گفت آمین — وزان پس زو جدا شد جان شیرین

بهنگام مرگ پدرش و ظاهـراً در وقتی که شیخ اسرارنامه را بنظم می آورد

---

۱ ـ اسرارنامه، طبع طهران، ۱۳۳۸، ص ۱۵۵.

هنوز در جهان می‌زیست و چنانکه از گفتار شیخ در خسرونامه (یا گل و هرمز) مستفاد می‌شود بوقت آنکه عطّار سرگرم سرودن آن منظومه بود درگذشت و آن زن اهل معنی بود و نفس مؤثر و آه سحرگاهی عرش گذار داشت و مدّت بیست‌سال می‌رفت که طریق زهد پیش گرفته وخلوت گزیده بود و مایهٔ استظهار و پشت‌دار شیخ ما بود.

اینك گفتهٔ عطّار در صفت مادرخویش :

مرا گر بود انسی در زمانه — بمادر بود و او رفت از میانه
اگرچه رابعه صد تهمتن بود — ولیکن ثانیهٔ این نیك زن بود
چنان پشتم قوی داشت آن ضعیفه — که ملك شرع را روی خلیفه
اگرچه عنکبوتی ناتوان بود — ولیکن بر سر ما سایه‌بان بود
نه چندانست در جانم غم او — که بتوان داد شرح ماتم او
چو محرم نیست این غم با که گویم — غمی کز مرگ او آمد برویم
نبود او زن که مرد معنوی بود — سحرگاهان دعای او قوی بود
عجب آه سحرگاهیش بودی — ز هر آهی بحق راهیش بودی
چو سالی بیست هست اکنون زیادت — که نه چادر نه موزه داشت عادت
ز دنیا فارغ و خلوت گزیده — گزیده گوشه و عزلت گزیده
بتو آورد روی ای رهنمایش — بسی زد حلقه بردر، درگشایش (۱)

---

۱ ـ خسرونامه نسخهٔ خطی متعلّق باین ضعیف . نقل این اشعار نگارنده را بیاد عطوفت و مراقبتهای بی‌دریغ و مقامات معنوی و سموّ درجات اخلاقی مادر خود افکند که از بسیاری جهات بمادر عطار شباهت داشت و تا زنده بود در همهٔ امور خاطر مرا آسوده می‌داشت وصفای خاطرش درکارها مددی قوی بود و اکنون بیست وچهار سال می‌رود که درگذشته و دوریش مرا ناتوان ورنجور می‌دارد . خدایش بیامرزاد .

وچون شیخ در موقع نظم اسرارنامه و الهی‌نامه شصت ساله بوده و ظاهراً این دو کتاب را بعد از منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه سروده است (چنانکه بیاید) وهم بنص خود او در خسرونامه :

سه سالست این‌زمان تا لب ببستی بزهد خشک در کنجی نشستی

مدّت سه سال خاموش نشسته و شعر نمی‌گفته پس می‌توان فرض کرد که مادر شیخ دست کم سه سال بعد از پدرش زنده بوده و وفات او (بر فرض ما در تاریخ مرگ پدر شیخ) بسال پانصد و نود و هشت یا ششصد و سه اتّفاق افتاده است.

تاریخ ولادت ومدت زندگانی عطار

ابن‌الفوطی و عوفی ومؤلّف تاریخ گزیده در بارهٔ سال ولادت شیخ چیزی نگفته‌اند جامی نیز در نفحات‌الانس بدین نکته اشارتی نکرده است ولی دولتشاه که معاصر جامی بوده تاریخ ولادت شیخ را در ششم شعبان سال پانصد و سیزده و بروزگار سنجربن ملکشاه (۵۵۲ – ۵۱۱) شمرده است و پس از او دیگران این روایت را پذیرفته و نقل کرده‌اند ومؤلّف‌مجمع‌الفصحا و ریاض العارفین(۱) سال پانصد و دوازده را قید کرده و ظاهراً او نیز مأخذی جز تذکرهٔ دولتشاه نداشته و بنا براین یا نسخهٔ او غلط بوده و یا درطبع تحریفی روی داده است و بی‌هیچ شك گفتهٔ دولتشاه صحّت‌ندارد و غلط است بدلائل ذیل :

۱ – عوفی عطّار را درعداد شعرایی که بعداز عهد سنجر (۵۵۲) می‌زیسته‌اند آورده و این مطلب با گفتهٔ دولتشاه بکلّی منافات دارد.

۲ – درصورتیکه ولادت او بسال ۵۱۳ و وفاتش چنانکه همو گفته‌است بسال ششصد وبیست وهفت اتفاق افتاده باشد عمر عطّار بصد وچهارده سال‌رسیده و این‌امری بسیار مستبعد است و منافات دارد با قرائنی که از گفتهٔ او در بارهٔ عمرش بدست می‌آید.

---

(۱) مجمع‌الفصحاء، طبع طهران، ج ۱، ص ۳۶۷ ریاض‌العارفین، طبع طهران.

تاریخ ولادت و مدّت زندگانی

عطّارچنانکه خواهیم گفت عمرخود را از «هفتاد و اند» سال بالاتر نبرده‌است و این‌دونکته مستفاداست ازمقدّمهٔ علّامهٔ فقید محمّد قزوینی برتذکرةالاولیاءِ عطّار.

وگمان می‌رود که ولادت شیخ درحدود سال‌پانصد وچهل اتّفاق افتاده ووفات اوچنانکه خواهیم گفت بسال ششصد وهیجده و در قتل‌عام نیشابور بدست مغول واقع شده و او نزدیك بهشتاد سال و علی‌التحقیق هفتاد و اند سال زندگانی کرده است و این نظر مبتنی است :

اوّلا : براینکه شیخ سنین عمرخود را از سی‌سالگی تا هفتاد و اند سالگی در اشعار خود قید نموده است :

بزیر خاك بسی خواب داری ای عطّار
مخسب نیزچو عمرِ آمدت بنیمهٔ شست

از آن‌جهت که رسیدن عمربنیمهٔ شصت دلالت‌می کند برآنکه عطّاراین‌قصیده را در سی‌سالگی ساخته است و در غیر این مورد نیز اشاره بدین عدد دارد که ظاهراً مقصود کثرت است ازین قبیل :

قرب سی‌سال زخود خاك همی‌دادم باد / تا بجان راه برم راه ببــردم بتنم
دیوان عطّار

در هرنوعی بفکر سی سال دوید / تاآنگاهی که‌خویش‌راباز‌شناخت
مختارنامه

سی‌سال زخویش خاك می‌داری‌باز / دردا که نکرده‌یی‌سرازخاك‌برون
مختارنامه

سی‌سال بجان نشاز جانان جستم / من گم شدم و نیافتم او را بــاز
مختارنامه

گفتم‌بگشایم این گره در سی‌سال / خود صد گره و هزار دیگر افتاد
مختارنامه

سی‌سال درین چراغ روغن کردیم — یك‌شعله همه‌روغن‌او پاك‌بسوخت

مختارنامه

و شاهد استعمال عدد (۳۰) در کثرت عبارت ذیل است: « شیخ گفت سی‌سال در راه صدق قدم باید زد و خاك مزابل بمحاسن باید رفت و سربرزانوی اندوه باید نهاد تا تحرّك مردان بدانی » تذکرة الاولیاء، چاپ لیدن، ج ۱، ص ۱۵۴ و ظاهراً در گفتهٔ خاقانی نیز بهمین معنی است:

پس‌از سی‌سال روشن گشت برخاقانی این معنی
که سلطانیست درویشی و درویشی‌است سلطانی

دیوان خاقانی، طبع طهران ۱۳۳۸، ص ۴۱۴

پس ازچندین چله درعهد سی‌سال — روم پنجاهه گیرم آشکارا

دیوان خاقانی، ص ۲۵

و مؤیّد آن گفتهٔ مولاناست:

دوری بگشت این تن کز دل بگشته یی
سی سال دور باشد سی را چهل مکن

کلیّات شمس، انتشارات دانشگاه، ج ۴، بیت ۲۱۵۷۱

و گویا در اشاره بچهل‌سالگی خود گفته است:

هرجان که‌براه رهنمون می‌نگرد — چل سال بدیدهٔ جنون می‌نگرد
چون چل بگذشت آفتابی بیند — کز روزن هر ذره برون می‌نگرد

مختارنامه

و این ابیات دلیل آنست که شیخ از سنّ پنجاه گذشته و بشصت رسیده است:

چون پنجه سال‌خویشتن را کشتم　　　بر عجز نهاد سال شست انگشتم
شك نیست که شست‌را کمانی باید　　　چون شست‌تمام‌شد کمان شد پشتم

مختارنامه

چون روی بپنجاه و بشست‌آوردیم　　　چیزی که نبایست بدست آوردیم
بسیار چو سرو سرفرازی کردیم　　　تـا عاقبت کار شکـست آوردیـم

مختارنامه

تویی ای شست ساله تیره حالی　　　که‌این‌شش‌روزه کردت‌درجوالی

الهی‌نامه ، طبع استانبول ، ص ۲۷۷

چو سالم شست شد نبود زیانی　　　اگـر من شست را سازم کمانی

اسرارنامه ، طبع طهران ۱۳۳۸، ص ۱۵۵

و تصوّر می‌رود که در ابیات ذیل هم بدین نکته اشاره می کند :

مدّت سی سال سودا پخته‌ایم　　　مدّت سی سال دیگر سوختیم

دیوان عطّار ، طبع طهران ۱۳۱۹ ، ص ۲۷٦

سی سال بصد هزار تك بدویدیم　　　تا از ره تو بدر گهت برسیدیم
سی‌سال دگر گرد درت گردیدیم　　　چوبك زن بام و عسست نه‌دیدیم

مختارنامه

ومی‌توان گفت که مقصودش طول مدّت طلب و مجاهدت خویش بوده و نظر بمنطوق عدد نداشته است چنانکه در نظائر آن (استعمال عدد ۳۰ در کثرت) گفته آمد . ودرین غزل بهفتاد سالگی خود اشارت نموده است :

کارم از عشق تو بجان آمـد　　　دلـم از درد در فغان آمد
تا می عشق تو چشید دلم　　　از بد و نیك بر کران آمد
. . . .　　　. . . . .
دیـن هفتاد ساله داد بباد　　　مـرد میخانهٔ مغان آمـد

دیوان عطّار ، ص ۱٤٥

و بی شك در این بیت :

تو غافلی و بهفتاد پشت شد چو کمان

توخوش بخفته وعمرت چو تیررفته زشست

دیوان عطار ، نسخهٔ مجلس شورای ملی

مقصودش ذکـر هفتاد سالگی خود نیست چه آنکه در مقطع ایـن قصیده گفته است :

بزیر خاك بسی‌خواب داری ای‌عطّار مخسب‌نیز چوعمر آمدت‌بنیمهٔ‌شست

و ازین‌بیت مستفاد می‌شود که از سنّ هفتاد گذشته و بهفتاد واند رسیده است :

مرگ درآورد پیش وادی صدساله راه

عمر تو افکند شست در سر هفتاد و اند

دیوان عطّار ، ص ۲۱

پس بنابراین شیخ ما بیش از هفتاد سال زیسته و کـمتر از هشتاد سال عمر داشته است زیرا لفظ «اند» درفاصلهٔ هفتاد و یك وهشتاد وظاهراً ازسه تا نه استعمال می‌شود و چون شهادت شیخ بسال ۶۱۸ واقع گردیده و دران تاریخ نزدیك بهشتاد سال داشته فرض ولادت او درحدود سال (۵۴۰) نزدیك بواقع خواهد بود .

غیر از این در دو مورد سخن از نود سالگی بمیان آورده است :

کاریش پدید آمـد کان پیر نود ساله

برجست و میان حالی بربست بزنّاری

دیوان عطار ، نسخهٔ مجلس شورای ملّی

در بر دیندار دیر چست قماری بکرد

دیـن نود ساله را از کف کفّار برد

همان مأخذ

و این هردو بیت در وصف پیری است که آیین قلندری گرفته و بدیر روی

آورده و سیاق سخن چنانست که هرگز بخاطر نمی گذرد کـه مقصود شخص عطّار باشد و بی گمان عدد (٩٠) را بمعنای کثرت آورده است علی‌الخصوص که در بیت دوم می‌رساند که پیر دین نودساله را از کف « دیندار دیر » برده است .

ثانیاً : براینکه شیخ ازچندتن مشایخ تصوّف و زهّاد نام برده که دراواسط قرن ششم وفات کرده‌اندوازسخن وی برمی آید که ایشان را ملاقات نکرده ودرزمان شهرت وشعرسرایی اودرقید حیات نبوده‌اند و ازآنجمله است ابویعقوب(١) یوسف بن ایّوب همدانی صوفی معروف که درعداد مشایخ بزرگ سلسلهٔ نقشبندی محسوب است وبسال پانصد وسی وپنج (٥٣٥) در گذشته است . شیخ عطّار دوحکایت از وی درمنطق‌الطیر (طبع طهران ، ١٣٣٧ ، ص ٢٣١ و٢٥٦) ویك حکایت درالهی‌نامه (طبع استانبول، ص١١٦) می‌آورد . دیگر رکن‌الدّین ابوالقاسم عبدالرحمان‌بن‌عبدالصّمدبن احمدبن علی اکّاف(٢) نشابوری که از فقها و زهّاد عصربود و سنجربن ملکشاه بدو اعتقاد

١ ـ برای شرح حال او رجوع کنید به : منتظم ابن‌جوزی ، طبع حیدرآباد ، ج ١٠ ص ٩٥ ـ ٩٤ مرآة الـزمان ، طبع حیدرآباد ، القسم الاول من الجزء الثامن ، ص ١٨٠ ابن‌الاثیر ، حوادث ٥٣٥ نفحات الانس ، صفة‌الصفوه ، طبع حیدرآباد ، ج ٤ ، ص ٦١ .

٢ ـ برای شرح حالش رجوع کنید به : منتظم ابن‌جوزی ، طبع حیدرآباد ، ج ١٠، ص ١٥٠ مرآة الزمان ، طبع حیدرآباد ، القسم الاول من الجزء الثامن ، ص ٢٢٣ انساب سمعانی در ذیل : « اکّاف » ابن‌الاثیر حوادث سنهٔ ٥٤٨ و ٥٤٩ طبقات الشافعیّه سبکی طبع مصر ، ج ٤ ، ص ٢٤٦ وی باتفاق مورّخین یکی از علما و زهّاد روزگار خویش بود وسلطان سنجر بدیدار وی می‌رفت وگاه اوسنجر را بخود نمی‌پذیرفت وبی گمان مقصود شیخ از« رکن‌الدین اکّاف یا اکّافی » همین صاحب ترجمه است ولاغیر بدلیل آنکه عطار از ارتباط اوباسنجر سخن می‌راند و درتمام نسخ معتمد علیها ازآثار وی با نسبت :« اکّاف یا اکّافی » آمده است نه اسکاف و در تذکرة‌الاولیا بنام : « عبدالرحمن » یاد شده و ازینرو شك نیست که لفظ « اسکاف » در تذکرة الاولیا طبع لیدن ، ص ٥ تصحیف است ولـی در مآخذ مذکـوره نام وکنیه‌اش را ذکـر کرده ولقبش را نیاورده‌اند ولقب او « رکن‌الدین» ازآثارعطاراستفاده می‌شود . مجدالدین بغدادی درتحفة‌البرره چندحکایت از وی آورده ولی لقب ویرا قید نکرده است .

(بقیه درصفحهٔ بعد)

عظیم داشت و نزد غزان واسطه شد تا از قتل او صرف‌نظر کردند و او درسال پانصد و چهل و نه وفات یافت وهموست که شیخ عطّار مطلبی از قول وی در تذکرةالاولیاء (ج ۱ ، ص ٦) نقل کرده و ظاهراً نسخه‌یی کـه مأخذ طبع بوده بجای (اگّاف) اسکاف نوشته بوده است درصورتیکه نام چنین کسی درمیانهٔ زهّاد معاصرسنجر بنظر نمی‌رسد و درآثارعطّار هرجا که ذکر او بمیان‌آمده بعنوان «اگّاف» یا «اگّافی» یاد شده و درنسخه‌ها بهمان صورت آمده است .

شیخ عطّار چهار حکایت از وی درمصیبت‌نامه (طبع طهران ، ص ۳۸ ، ۱۱۵ ، ۲۰۲ ، ۲۲٦) ودوحکایت درالهی‌نامه (طبع استانبول، ص ۱۹ ، ۲۵۵) نقل کرده‌است .

دیگر ابومنصورمظفّربن اردشیرعبّادی (٥٤٧ - ٤٩١) از وعّاظ معروف قرن ششم که شیخ عطّار حکایتی از او در اسرارنامه (طبع طهران ، ص ۱۹۲) می‌آورد .

دیگر محیی‌الدّین محمّدبن یحیی از مشاهیر علماء قرن ششم که در وقعهٔ غز بقتل رسید وعطّار یك حکایت از وی درمصیبت‌نامه (طبع طهران ، ص ۳۱۸) مندرج ساخته است .

و تعبیر عطّار در همهٔ این مواضع طوریست که معلوم می‌شود آن حکایات را بواسطه نقل می کند وآن اشخاص در وقت نظم آنها زنده نبوده‌اند .

با اینکه شیخ حکایاتی را که از دیدار خـود نقل می کند و جزو مشاهدات وی بوده است بصورتی روایت می‌نماید که حضور وی در حادثه محسوس و متیقّن می گردد مانند حکایت شخصی که دیوانه شده بود (مصیبت‌نامه ، ص ۸۰) و قصهٔ دیوانهٔ نیشابوری (همان کتاب ، ص۲۷۱) وقصهٔ عطّار با رفیقی ازآن خود (الهی‌نامه،

(بقیه از صفحهٔ قبل)

ابن‌الاثیر یکبار نام وی را در زمرهٔ کسانیکه بر دست غز بقتل رسیده‌اند ذکـر کرده (حوادث ٥٤٨) و بار دیگر وفاتش را (بـاجل طبیعی) در حـوادث سال ٥٤٩ ضبط نموده و قول دوم صحیح‌تر است و سمعانی که شاگرد وی و بی‌شك از احوال‌رجال خراسان اطلاع بیشتر داشته و دیگران وفاتش را بسال ٥٤٩ دانسته‌اند .

ص ۲۲۱) و داستان عطّار با پیر سالخورده (اسرارنامه ، ص ۱۹۰)

ثالثا : اینکه شیخ عطّار حکایات بسیار از سنجر بن ملکشاه (۵۵۲ - ۵۱۱) درآثار خود آورده و از او غالباً مانند اشخاص متوفی تعبیر کرده و این دلیل است که بعد از روزگار سنجر شهرت یافته و بنا براین ولادتش مقارن بوده است با اواخر عهد سنجر .

شیخ عطّار در الهی نامه (ص ۱۵٤، ۲۳۲، ۲٤۸، ۲۵۵) ومصیبت نامه (ص ۱۱۵ ، ۱٦۳) و منطق الطیر (ص ۱۸۳) چند حکایت از سنجر بنظم آورده است .

رابعاً : اینکه بنص ابن الفوطی خواجه نصیرالدین طوسی (٦۷۲ - ۵۹۷) عطّار را در نیشابور ملاقات کرده و در آن هنگام عطّار پیر بوده است . اینك سخن ابن الفوطی :

« رَآهُ مَوْلانا نَصیرُالدّین اَبو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُبْنُ الْحَسَنِ الطّوسیُ بِنیشابورَ وَقالَ کانَ شَیْخاً مُفَوَّهاً حَسَنَ الْاِسْتِنْباطِ وَالْمَعْرِفَةِ لِکَلامِ اَلْمَشایِخِ وَالْعارِفینَ وَالْاَئِمَةِ السّالِکینَ »

وچون نصیرالدّین طوسی درحدود سنهٔ ششصد وهیجده که استادش قطب الدین مصری در قتل عام نیشابور بقتل رسید از این شهر خارج شده و نزد سالم بن بدران مصری رفته و از وی درسال ششصد و نوزده اجازت روایت کتاب غنیة النزوع ابن زهره را بدست آورده است (۱) بنا براین هیچ شك باقی نمی ماند که ملاقات وی بـا عطّار قبل ازسال ششصد وهیجده صورت گرفته است و هرچند که تاریخ ملاقات خواجه با عطّار دقیقاً معلوم نیست ولی باحتمال هرچه قوی تر باید مابین سال ٦۱۲ و ٦۱۸ عطّار را دیده باشد زیرا طرز داوری او در بارهٔ عطّار شاهدی قوی است که خواجه در آن

---

۱ ـ احـوال و آثار خواجه نصیر تـألیف دانشمند محترم آقای مدرس رضوی ، انتشارات دانشگاه ، ص ۹٦ ـ ۹۵ .

هنگام دارای بصیرت و اطّلاع از اقوال مشایخ صوفیّه بوده و کمتر از پانزده سال نداشته و چون ولادت وی باتّفاق مورّخین بسال پانصد و نود وهفت واقع گردیده پس ملاقات او باشیخ عطّار مقدّم برسال پانصد و دوازده صورت نگرفته و چون شیخ عطّار بسال ششصد وهیجده بقتل رسیده و خواجه نیز درهمان سال از نیشابور سفر گزیده بنابراین ملاقات او باشیخ مؤخّر از این سال هم نبوده است.

از طرف دیگر خواجه نصیر از عطّار بدینگونه تعبیر می کند: «وَ کانَ شَیْخاً مُفَوَّهاً الخ» و شیخ درلغت عرب بر کسی اطلاق می‌شود که از پنجاه یا پنجاه و یك سال کمتر نداشته باشد و بتعریف دقیق‌تر کسی است که سنّش مابین پنجاه و هشتاد سال باشد (۱).

و چنانکه گذشت عطّار هفتاد واند سالگی خود را بصراحت اعتراف نموده و از این بیشتر نگفته است پس وقتی که خواجه نصیر را با وی اتّفاق دیدار افتاده بی‌شك هفتاد و اند ساله بوده و چون این ملاقات مابین سنهٔ ۶۱۸ ـ ۶۱۲ واقع گردیده بنا براین عطّار باحتمال قوی درحدود سال پانصد و چهل متولد شده است.

خامساً: اشارهٔ شیخ بحادثهٔ قحط نشابور مانند کسی که خود در آن حضور نداشته است، شیخ بدین حادثه درضمن حکایتی اشاره می کند (مصیبت نامه، ص۲۶۷)

سائلی پرسید از آن شوریده حال ... گفت اگر نام مهین ذوالجلال
می‌شناسی باز گوی ای مرد نیك ... گفت نانست این بنتوان گفت لیك
مرد گفتش احمقی و بی قرار ... کی بود نام مهین نان شرم دار
گفت در قحط نشابور ای عجب ... می گذشتم گرسنه چل روز وشب

---

(۱) مخصص ابن‌سیده، طبع بولاق ۱۳۱۶، ج ۱، ص۴۲ لسان العرب وتاج‌العروس در ذیل کلمهٔ شیخ.

نه‌شنودم هیچ جا بانگ نماز　　نه دری برهیچ مسجد بود باز

من بدانستم که نان نام مهینست　　نقطهٔ جمعیّت و بنیاد دینست

در قرن ششم چند نوبت در خراسان قحطی افتاده است یکی درسال ۵۳۲ که ابن‌الاثیر دربارهٔ آن می گوید: « وَ فیها کانَ بِخراسانَ غَلاءٌ شَدیدٌ طالَتْ مُدَّتُه وَ عَظُمَ امرُه حَتّیٰ اَکَلَ النّاسُ الْکِلابَ وَ السنانیرَ وَ غَیرَهُما مِنَ الدوابِّ وَ تَفَرَّقَ اَکْثَرُ اَهْلِ الْبِلادِ مِنَ الْجوعِ » ابن‌الاثیر حوادث سال (۵۳۲)

بار دیگر در سال (۵۴۳) و یازده سال پس ازقحط اوّلین که گرانی و سختی زندگی در اکثر بلاد بحدّ اعلی رسیده بود و ابن‌الاثیر آن واقعه را بدینگونه‌وصف کرده است :

« وَ فیها غَلَتِ الْاَسعارُ بِالْعِراقِ وَ تَعَذَّرَتِ الْاَقواتُ بِسَبَبِ الْعَسْکَرِ الْوارِدِ وَقَدِمَ اَهْلُ السَّوادِ اِلی بَغْدادَ مُنْهَزِمینَ قَدْ اُخِذَتْ اَمْوالُهُمْ وَ هَلَکوا جوعاً وَ عُریاً وَ کَذٰلِکَ کانَ الْغَلاءُ فِی اَکْثَرِ بِلادِ خُراسانَ وَ بِلادِ الْجَبَلِ وَ اِصْفَهانَ وَ دِیارِ فارِسَ وَالْجَزیرةِ وَ الشّامِ »

ابن الاثیر حوادث سال (۵۴۳)

نوبت سوم درسال (۵۵۲) که ابن‌الاثیر آنرا بدین صورت ضبط کرده است :

« وَ فیها کانَ بِخُراسانَ غَلاءٌ شَدیدٌ اُکِلَتْ فیهِ سائِرُ الدَّوابِّ حَتّی النّاسِ وَ کانَ بِنَیسابورَ طَبّاخٌ فَذَبَحَ اِنساناً عَلَوِیّاً وَطَبَخَهُ وَ باعَهُ فِی الطَّبیخِ ثُمَّ ظَهَرَ عَلَیْهِ اَنَّهُ فَعَلَ ذٰلِکَ فَقُتِلَ . » ابن‌الاثیر حوادث سال (۵۵۲)

و ظاهراً مقصود عطّار از « قحط نشابور » حادثهٔ قحط سال (۵۳۲) یا (۵۴۳) بوده زیرا در سوّمین قحط او مطابق نظرما درحـدود دوازده سال و بگفتهٔ متقدّمان سی‌ونه سال داشته است و چنانکه می‌بینید شیخ این واقعه را از زبان شخص دیگر روایت می کند و اگـر خود وی در آن حادثه حضور می‌داشت بعادت شعرا در مثل این موارد بوصف آن می‌پرداخت و قصّه را آب وتاب می‌داد وبدین سادگی وخشکی نقل نمی‌نمود و بهرحال فرض آنکه مقصود شیخ واقعهٔ سال (۵۵۲) بـوده چنانکه شاید تعبیر : « قحط نشابور » با ملاحظهٔ روایت ابن‌الاثیر این نظر را تـأیید کند دلیل قطعی است بر بطلان عقیدهٔ متقدّمان دربارهٔ ولادت او بسال ۵۱۲ یا ۵۱۳ .

نتیجه‌آنکه ولادت شیخ بسال‌پانصد ودوازده یاپانصد وسیزده بهیچ روی‌درست نیست و بااشارات و قرائنی که از گفتار وی بدست می آید ساز گارنتواند بود وفرض ولادت او درحدود سال پانصد وچهل‌امریست بالنّسبه درخورقبول که با اشارات خود وی موافق‌تر بنظر می‌رسد .

آنچه مسلّم توان داشت و گفتهٔ شیخ بدان گواهی‌می‌دهد اینست که وی‌عمری دراز کرده ومویش سپید شده و دندانهایش فرو ریخته وسرانجام‌طاقت عمل و کار را از دست داده بوده است بموجب این‌شواهد :

درعمر درازآنچه بدیدم یکبار — گویی که هزاربار بیشش دیدم

مختارنامه

چوشیری گشت مویم در نظاره — هنوز ازحرص‌هستم شیرخواره
بدل سختم ولی در کار سستم — بسی رفتم بـرآن گام نخستم

اسرارنامه ، ص۱۲۱

کشتی عمر بـا کنار افتاد — رخت درآب رفت و کار افتاد
موی همرنگ کفك دریا شد — وز دهن درّ شاهوار افتاد

روز عمری که بیخ برباد است   با سر شاخ روزگار افتاد

دیوان عطّار ، ص ١٤٦

چون شیر شده مویم و درهر بن موی   صد شیر و پلنگ در کمین می‌بینم

مختارنامه

کنون با گفت افتاده است کارم   که گر طاعت کنم طاقت ندارم

اسرارنامه ، ص ١٥٤

بدایت کار و ورود عطّار بحلقهٔ صوفیان

بنا بروایت جامی سبب گرایش عطّار بتصوّف آن بود که : «روزی در دکان عطّاری مشغول ومشغوف معامله بود درویشی آنجا رسید و چند بار شیءلله گفت ، وی بدرویش نپرداخت درویش گفت ای خواجه تو چگونه خواهی مرد عطّار گفت چنانکه تو خواهی مرد درویش گفت توهمچون من می‌توانی مرد عطّار گفت بلی، درویش کاسهٔ چوبین داشت زیر سرنهاد و گفت الله و جان بداد عطّار را حال متغیّر شد و دکان برهم زد وباین طریق درآمد» (نفحات الانس) .

و این سخن بدلائل ذیل درخور قبول نیست : نخست آنکه شیخ عطّار ازآغاز عمر وزمان کودکی بسخن صوفیان متمایل بوده و ایشان را دوست می‌داشته است چنانکه درتذکرة الاولیا (١) گوید : « دیگر باعث آن بود که بی‌سببی از کودکی باد دوستی این طایفه در دلم موج می‌زد و همه وقت مفرّح دل من‌سخن ایشان بود » پس بموجب این سخن عطّار از کودکی بکلمات این طایفه مشغوف بود و این امر بموجب فطرت حاصل شده و سبب دیگر نداشته است و بنابراین فرض گرایش او بتصوّف برمبنای ملاقات درویش‌باطل است وحقیقت ندارد و مؤیّدآن هم گفتهٔ عطّار است در تذکرة الاولیا ص ٥ :« دیگر باعث آن بود که دلی داشتم که جزاین سخن

---

١ ـ تذکرةالاولیا ، طبع لیدن ، ج ١ ، ص ٥

نمی‌توانستم گفت وشنید مگر بکره و ضرورت و مالابدّ »

دوم آنکه وی بنا باظهـار خود مصیبت‌نامه و الهی‌نامه را در دکان عطّاری و داروخانه بنظم آورده است چنانکه درخسرونامه فرماید :

مصیبت نامه کاندوه جهانست   الهی‌نامـه کاسرار عیانست
بداروخانه کردم هردو آغاز   چه گویم زود رستم زان‌واین‌باز

و این هردو منظومه مشحونست باسرار معرفت و رمـوز تصوّف و بالقطع و الیقین آنها را عطّار وقتی بنظم آورده که درتصوّف قدمی راسخ و مقامی بلندداشته و مراحل سلوك را بپایان برده و چون آنها را در داروخانه نظم کـرده پس در آن هنگام باوجود کمال فقر ومعرفت بامور مادّی هم اشتغال می‌ورزیده و دکان را برهم نزده بوده است .

و تصوّر می‌رود که این حکایت را از روی روایتی کـه ابوریحـان بیرونی در کتاب‌الهند(۱) نقل کرده ساخته باشند وآن روایت چنین است : « وَ اِلٰی قَرِیبٍ مِنْ هٰذا یَذْهَبُ الصّوفِیَّةُ فَقَدْ حُکِیَ فِی کُتُبِهِمْ اَنَّهُ وَرَدَتْ عَلَیْنا طائِفَةٌ مِنَ الصّوفِیَّةِ وَ جَلَسوا بِالْبُعْدِ عَنّا وَ قامَ اَحَدُهُمْ یُصَلّی فَلَمّا فَرَغَ اْلتَفَتَ وَ قالَ لی یا شَیْخُ تَعْرِفُ هٰهُنا مَوْضِعاً یَصْلَحُ لِاَنْ نَموتَ فیهِ فَظَنَنْتُ اَنَّهُ یُریدُ النَّوْمَ فَاَوْمَأْتُ اِلٰی مَوْضِعٍ وَ ذَهَبَ وَ طَرَحَ نَفْسَهُ عَلٰی قَفاهُ وَ سَکَنَ فَقُمْتُ اِلَیْهِ وَ حَرَّکْتُهُ فَاِذا اِنَّهُ قَدْ بَرَدَ » و نظیر آن چند حکایت‌در رسالهٔ قشیریّه ، باب احوالهم عندالخروج من‌الدّنیا نیز توان دید .

---

(۱) کتاب‌الهند ، طبع لیبزیك ، ص ٤٠ نیزمآخذ قصص‌وتمثیلات مثنوی انتشارات دانشگاه ، ص ۲۰۱ .

بدون شك و شبهه عطّار از آغاز عمر بتحصیل علوم و فنون مشغول شده و در بسیاری از آنها اطّلاع وسیع بدست آورده بود و درعین حال وی از آن کسان بود که درس و بحث و نقض و ابرام وقیل وقال مدرسه عطش واستسقای باطنشانرا فرو نمی‌نشاند وسیراب نمی کرد بدین جهت با وجود اطّلاع وسیع از علوم رسمی و حکمت بحثی روی از مدرسه درخانقاه می آوردند تا اززلال معرفت الهی وحکمت ذوقی و روحانی سیراب شوند و کاوش وخارخار بحث و چون وچرا را فرو نشانند .

عطّار و طریقهٔ کبراویّه

بنا بگفتهٔ جامی ودیگران که از پی‌او قدم برداشته‌اند عطّار مرید مجدالدّین شرف‌بن المؤید بغدادی(۱) بود (مقتول ۶۱۳ یا ۶۱٦) بقرینهٔ آنکه درآغاز کتاب تذکرة الاولیا ازملاقات خود با وی سخن رانده است وچون مجدالدّین بغدادی از خلفا ومشایخ نجم‌الدّین ابوالجنّاب احمدبن عمربن محمّدبن‌عبدالله‌خیوقی‌معروف بکبری(۲) است چنین‌نتیجه گرفته‌اند که عطّار برطریقهٔ کبراویّه که صوفیّهٔ ذهبی درعهد حاضر منتسب بدان شناخته می‌شوند سلوك می کرده است .

قرینهٔ دیگر آنکه شیخ سلیمان‌بن شیخ ابراهیم در کتاب ینابیع الموده که

---

۱ ــ برای شرح‌حالش رجوع کنید به : نفحات‌الانس ، تاریخ گزیده ، طبع لیدن ص ۷۸۸ لباب الالباب ، طبع لیدن ، ج ۱ ، ص۲۳۰ خزینةالاصفیا ، طبع نولکشور ، ج۲ ، ص ۲۵۷ طرائق الحقائق ، طبع طهران ، ج ۲ ، ص ۱۵۰

۲ــ برای اطلاع ازاحوال‌او رجوع کنیدبه : تاریخ گزیده ، ص۷۸۹، نفحات‌الانس، طبقات الشافعیه ، طبع مصر ، ج ۵ ، ص۱۱ مرآة الجنان ، طبع حیدرآباد ، ج ٤ ، ص٤۰ شذرات الذهب ، طبع مصر ، ج ۵ ، ص ۷۹ روضات الجنّات فی‌احوال العلماء والسادات طبع‌ایران ، ج ۱ ، ص۸۱ خزینة الاصفیاء ، ج ۲ ، ص۲۵۸ طرائق‌الحقائق ، ج ۲ ، ص۴۸، ۱٤۹ ، جواهرالاسرار از کمال‌الدین حسین خوارزمی نسخهٔ خطی متعلّق بنگارنده ، نام جدّ و جدِّ پدر او از کتاب تحفةالبرره تألیف مجدالدین بغدادی اضافه شده است .

آنرا در روز دوشنبه نهم رمضان (۱۲۹۱) باتمام رسانیده گفته است(۱) : « قَالَ الشَّیخُ الْعَطّارُ کُنْتُ عِنْدَ شَیخی و سَنَدی الشَّیْخ نَجْمُ الدّینِ الْکُبْری قُدِّسَ سِرُّه فَحَدَّثَنی هٰذا الْحَدیثَ فَغَلَبَ عَلَیْهِ الْوَجْدُ وَ الْحالُ الْقَویُّ فَبَکَیْتُ مَعَهُ فَحَقِرَتِ الدُّنیا فی اَعْیُنِنا وَ قَلَعْنا حُبَّ الدُّنْیا عَنْ قُلوبِنا »

و درموضع دیگر قریب بهمین مضمون از قول عطّار نقل کرده است پس بموجب این سند عطّار از پیروان نجم‌الدّین کبری شمرده می‌شود .

اکنون گوییم که نجم‌الدّین کبری بسال (۵۴۰) ولادت یافته و بر وفق گفتهٔ کمال‌الدّین خوارزمی درشرح مثنوی موسوم بجواهرالاسرار و جامی درنفحات‌الانس در اوان جوانی بتحصیل علوم ظاهر مشغول و در مناظره بسیار چابك و قوی دست بود چنانکه در مناظره وجدل برهمه کس غالب می آمد و بدین جهت او را «الطّامّة الکبری» می گفتند و «درعنفوان شباب بتحصیل حکم و آداب واستکشاف خبایای اسرار کتاب و استطلاع طلایع فصل‌الخطاب مشغول بود و بسیاحت اطراف بلاد و مصاحبت اصناف عباد در تکمیل جمیع علوم سعی و اجتهاد می‌نمود » و بنقل تاج‌الدّین ابونصر عبدالوهّاب‌بن تقیّ‌الدّین سبکی وی علم حدیث را در نیشابور از ابوالمعالی‌عبدالمنعم‌بن عبداللّه‌بن محمّدبن مظفّر فراوی نیشابوری(۲) (متوفی اواخر شعبان ۵۸۷) و درهمدان از ابوالعلاء حسن‌بن احمد عطّار همدانی(۳) (۵۶۹ - ۴۸۸) و در اسکندریّه از ابوطاهر سلفی احمدبن محمّدبن احمدبن محمّدبن ابراهیم

---

۱ ــ ینابیع الموده ، طبع استانبول ، ص ۹۵ ، ۱۳۷ .

۲ ــ شذرات الذهب ، طبع مصر ، ج ٤ ، ص ۲۸۹ .

۳ ــ همان کتاب ، ص ۲۳۱ .

اصفهانی(۱) (۵۷۶ - ۴۷۲) فــرا گرفت و چنانکه از رسالهٔ اقبالیّه (بنقل جامی) مستفاد می گردد او از همدان بتبریز رفت تا کتاب مصابیح السنّه(۲) را سماع کند وچون از روایت مؤلّف جواهرالاسرار مسلّم می گردد که آن کتاب را از ابومنصور محمّدبن اسعدبن محمّدبن حفده عطّاری نیشابوری(۳) (متوفی ۵۷۱ یـا ۵۷۳) در خانقاه زاهده واقع در محلّهٔ سرمیدان شهرتبریز سماع کرده پس نجم‌الدّین ازهمدان بتبریز وازآنجا باسکندریّه مسافرت نموده است چنانکه همین‌مطلب از گفتهٔ جامی و دیگران نیز مستفاد می گردد و گمان می‌رود که اتّصال شیخ نجم‌الدّین بروزبهان وزّان مصری (۴) و ورودش بحلقهٔ صوفیان هم در سفراخیر صورت گرفته است .

و بنا بنقل جامی و مــؤلّف جواهرالاسرار نجم‌الدّین در مصر بدامادی شیخ روزبهان نائل شد و دوفرزند پیدا کرد ومدّتی نزد شیخ اسماعیل قصری(۵) (متوفی ۵۸۹) و شیخ عمّار یاسر(۶) (متوفی ۵۸۲) که از خلفاءِ ابوالنجیب عبدالقاهربن

۱ـ شذارت‌الذّهب ، ص ۲۵۵ وطبقات‌الشافعیه ، ج ۴ ، ص۴۸ ـ۴۳ وتاریخ‌ولادتش را باختلاف ۴۷۲ ، ۴۷۵ ، ۴۷۸ نقل کرده‌اند و سبکی عمر او را ۱۰۶ سال شمرده پس باید ولادتش را بسال ۴۷۰ محسوب می‌داشت .

۲ ـ کتابیست متضمن چهارهزار وهفتصد ونوزده حـدیث تألیف حسین‌بن مسعود فرّاء بغوی شافعی متوفّی (۵۱۶) کشف‌الظنون .

۳ ـ برای اطلاع از احوالش رجوع کنید به : ابن‌خلکان ، طبع طهران ، ج ۲ ، ص ۴۵ وخاقانی قصیده‌یی بسیار شیوا درمرثیهٔ او ساخته که مطلعش اینست .

آن پیرما که صبح لقاییست خضرنام هرروز بوی چشمهٔ خضرآیدش ز کام

دیوان خاقانی ، طبع طهران ۱۳۳۸ ، ص ۳۰۰

۴ ـ نگاه کنید به : نفحات‌الانس ، خزینة الاصفیا ، ج ۲ ، ص ۱۲

۵ ـ خزینة الاصفیا ، ج ۲ ، ص ۱۳

۶ ـ چنین است نام ونسب وی در مشجرهٔ سید محمّد نوربخش (۸۶۹ ـ ۷۹۵)

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

عبدالله بن محمد سهروردی (٥٦٣ - ٤٩٠) بود بریاضت و سلوك طریقت اشتغال داشت تا اجازت ارشاد یافت و بخوارزم باز گشت و همانجا بساط هدایت بگسترد تـا سال (٦١٨) که در قتل‌عام خوارزم بشهادت رسید .

اینك که ترتیب مسافرتهای نجم‌الدّین بنحو اجمال مقرّر گـردید گوییم که بموجب سند بسیار گرانبها وقاطعی که سید محمّدباقر خوانساری در روضات‌الجنّات بدست می‌دهد شیخ نجم‌الدّین بسال پانصد وشصت وهشت در همدان بـوده و اجازهٔ روایت‌رسالهٔ قشیریّه را از ابوالفضل محمّدبن‌سلیمان‌بن یوسف همدانی دریافت‌نموده است وما نظر باهمیّت مطلب عین گفتهٔ خوانساری را در اینجا نقل می کنیم :

(بقیه از صفحهٔ قبل)
بنقل قاضی نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین و حاجی نایب‌الصدر در طرائق‌الحقائق (طبع طهران ، ج ٢ ، ص ١٥٠) و موافق است با گفتهٔ کمال‌الدین حسین خوارزمی در شرح مثنوی موسوم بجواهر الاسرار وجامی در نفحات الانس وحاجی نایب‌الصدر درطرائق (ج ٢ ، ص ٥٠) و در ذکر مشایخ شاه نعمت‌الله (ص ١٤٧ از همان کتاب) و در اجازه نامهٔ نجم‌الدّین کبّری بشیخ رضی‌الدّین علی لالا (متوفی ٦٤٢) کـه عین آن در کتاب الفرائدالغیاثیّه (محفوظ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه طـهران بشمارهٔ ٤٧٥٦) ورق (٦٩٧) ضبط شده نـام و نسبش چنین است : الشیخ ابی‌یاسر عمّارُ بن یاسر بن مطر بن (بقیهٔ ورق افتاده و در پاورقی کلمهٔ : سحاب ـ دیده می‌شود) و بنابراین هیچ شك نیست که پدر شیخ عمّار بدلیسی موسوم بیاسر بوده است ولی دکتر فریتزمایر در فهرست کتاب فوائح‌الجمال (طبع ویسبادن) از تألیفات نجم‌الدّین کبری او رابدینگونه معرّفی می کند: و هوابویاسرعمّار بن‌محمدالبدلیسی شیخ من‌شیوخ نجم‌الدّین الکبری مات بعد سنة ٥٩٠ﻫ ١١٩٤ م وقیل سنة ٦٠٤ ﻫ ١٢٠٧ م و در ذیل آن کتاب از دوتألیف شیخ عمّار یکی بنام بهجةالطائفة و دیگری موسوم بصوم‌القلب مطالبی نقل کرده است و این سخن با نصوص متقدّمان در بارهٔ نام ونسب شیخ عمّار مخالفت دارد و نجم‌الدّین خـود در چند مورد از فوائح الجمال (ص ٢٧ ، ٥٩ ، ٧٥) تنها بذکر نام وی (و بدون ذکر پدر و جدش) اکتفا نموده است .

« ثُمَّ اِنَّ مِنْ جُمْلَةِ مَا اَظْفَرَنِی اللّٰهُ تَعالٰی فِی هٰذِهِ الْاَواخِرِ هُوَ نُسْخَةٌ مِنْ رِسالَةِ الْقُشَیْرِیِّ اِلَی الصّوفِیَّةِ کُتِبَتْ فِی جُرْجانِیَّةِ خُوارَزْمَ الْمَحْمِیَّةِ کانَ قَدْ مَرَّتْ عَلَیْهِ نَظَراتُ الشَّیْخِ نَجْمِ الدّینِ الْمَذْکورِ مِنَ الْبِدایَةِ اِلَی النِّهایَةِ وَ کانَ تاریخُ کِتابَتِها سَنَةَ اثْنَتَیْنِ وَ ثَمانِینَ وَ خَمْسِمائَةٍ وَ عَلٰی ظَهْرِها بِخَطِّ النَّجْمِ الْمَذْکورِ ماصورَتُهُ هٰکَذا : اَخْبَرَنی بِهِ شِفاهاً اِجازَةً الشَّیْخُ الْاِمامُ الْاَدیبُ اَبوالْفَضْلِ مُحَمَّدُ بْنُ سُلَیْمانَ بْنِ یوسُفَ الْهَمَدانِیُّ بِهَمَذانَ سَنَةَ ثَمانٍ وَسِتّینَ وَ خَمْسِمائَةٍ قالَ اَخْبَرَنا الشَّیْخُ اَبونَصْرٍ عَبْدُالرَّحیمِ بْنُ عَبْدِالْکَریمِ بْنِ هَوازِنَ الْقُشَیْرِیُّ قالَ اَخْبَرَنا والِدِی الْاُسْتاذُ الْامامُ اَبوالْقاسِمِ عَبْدُالْکَریمِ بْنُ هَوازِنَ الْقُشَیْرِیُّ قَدَّسَ اللّٰهُ روحَهُ وَ کَتَبَ اَبوعَبْدِاللّٰهِ اَحْمَدُ بْنُ عُمَرَ الصوفِیُّ بِخَطِّهِ اِنْتَهٰی وَ کانَتْ تَحْتَ هٰذِهِ الْکَلِماتِ مَکْتوباً بِخَطِّ بَعْضِ اَعاظِمِ اَهْلِ التَّصَوُّفِ وَ الْعِرْفانِ یَصِفُ فیهِ ذٰلِکَ الْکِتابَ وَ الْخَطَّ بِهٰذِهِ الصّورَةِ : تَشَرَّفْتُ بِمُطالَعَةِ هٰذَا الْکِتابِ فَصادَفْتُهُ بَحْراً مَشْحوناً بِجَواهِرِ الْمَعانی وَلَآلِیِ الْاَلْفاظِ

معانی سخنش در مضیق هر حرفی　　چنانکه در شکم ماهیی است ذوالنونی

وَهُوَ بِخَطِّ الشَّیْخِ الشَّهیدِ قُدْوَةِ الْاَوْتادِ مَجْدِ الدّینِ شَرَفِ بْنِ

الْمُؤَیِّد الْبَغْدادِیّ قُدِّسَ سِرُّهُ وَالْاِسْنادُ الْمُحَرَّرُ فَوْقَ هٰذِهِ الْاَسْطُرِ خَطُّ الشَّیْخِ الشَّهیدِ قُطْبِ الْمُحَقِّقینَ وَ قُرَّةِ عَیْنِ الْواصِلینَ صَفْوَةِاللّٰهِ فی اَرْضِهِ مُرْشِدِ الْخَلائِقِ اِلیٰ حَقیقَةِ الْحَقائِقِ اَحْمَدَبْنِ عُمَرَ الصّوفِیِّ الْمَعْروفِ بِنَجْمِ الدّینِ الْکُبْریٰ الْخیوَقیِّ وَقَدْ کَنّاهُ رَسولُ اللّٰهِ(ص) اَبَا الْجَنّابِ فی بَعْضِ وَقائِعِهِ هٰکَذا رَأَیْتُ فی فَوائِحِ الْجَمالِ لَهُ قَدَّسَ اللّٰهُ روحَهُ ، مُحَرِّرُ هٰذِهِ الْاَسْطُرِ خُوَیْدِمُ الْفُقَراءِ مُعینُ اِبْنُ مُحَمَّدِ غِیاثِ الشَّهْرِسْتانِیُّ عَفَا اللّٰهُ عَنْهُما آمینَ »

و این سند بسیار بسیار مهم حاکیست که کنیهٔ اصلی نجم‌الدّین ابوعبداللّٰه بوده و درسال پانصد وهشتاد ودوعلی‌التحقیق در خوارزم توقف داشته ومجدالدّین بغدادی بدو گرویده و چنانکه پیشترهم اشارت رفت بسال پانصد و شصت وهشت در همدان بوده است و با ملاحظهٔ مسافرتهای دور و دراز او (آن‌هم با وسائل معمول در قرون گذشته) و آوردن دو فرزند از دختر شیخ روزبهان مصری و ریاضت نزد اسماعیل قصری و شیخ عمّار یاسر می‌توان گفت که وی باحتمال قوی درحدود سال پانصد و هفتاد و پنج بخوارزم مراجعت نموده است وشاهد قوی براین حدس آنست که جامی در ذکر شیخ رضیّ‌الدّین علی لالا (متوفی ۶۴۲) از مریدان نجم‌الدّین کبری و بدایت کار وی گوید: « در خانقاه شیخ احمد یسوی روزی شخصی از خوارزم آمده بود شیخ علی لالا درخلوت بود می‌شنید که شیخ احمد از وی می‌پرسد که در خوارزم هیچ درویش هست و مردمان بچه مشغولند آن شخص گفت این زمان جوانی آمده است و بارشاد خلق مشغول شده و خلقی بر وی جمع شده‌اند پرسید که چه‌نام

دارد گفت نجم‌الدّین کبری چون شیخ علی‌لالا این نام بشنید از خلوت برون جست ومیان سفر دربست. شیخ احمد یسوی فرمود که چه بوده است گفت که سفرمی کنم فرمود که صبر کن تا زمستان بدر شود گفت نتوانم بخدمت شیخ نجم‌الدّین وبسلوك مشغول شد بعداز آن بچندگاه شیخ مجدالدّین بیامد و مرید شد و شیخ نجم‌الدّین بسی وپنج سالگی نزدیك بوده است که بسلوك مشغول شده است و شیخ مجدالدّین بسه چهار سال از شیخ علی لالا زیادت بوده است امّا شیخ علی لالا در جوانی بطلب مشغول شده بوده است و ایشان درآن وقت هنوز بسلوك مشغول نشده بودند وتحصیل می کردند » نفحات الانس.

زیرا لفظ « جوانی » در تعبیر از نجم‌الدّین و اینکه او درموقع ورود علی‌لالا بحلقهٔ کبراویّه نزدیك بسی وپنج سالگی بوده است بـا ملاحظهٔ تاریخ ولادت او (سال ٥٤٠) دلیلی است واضح که وی در حدود سال پانصد وهفتاد وپنج بخوارزم بازگشته است و این استنباط مبتنی برآنست که درعبارت: « وشیخ نجم‌الدین بسی وپنج سالگی نزدیك بوده است که بسلوك مشغول شده است » فاعل را در جملهٔ دوم « که بسلوك مشغول شده است » همان رضیّ‌الدین علی لالا فرض کنیم چنانکه صدر و ذیل عبارت ومقایسهٔ دوران سلوك او بامجدالدّین ایـن معنی را تـأیید و تأکید می کند و اگرفاعل درهردوجمله « نزدیك‌بوده است، مشغول شده است » نجم‌الدّین کبری باشد درآن صـورت مراجعت وی بخوارزم از تـاریخ مذکور (٥٧٥) نیز متأخرخواهد بود زیرا براین فرض او درسی‌وپنج سالگی سلوك خود را آغاز کرده وچنانکه مجدالدّین بغدادی در کتاب تحفةالبرره تصریح کـرده است مشایخ تصوّف درکمتر از سه سال ریاضت وسلوك خرقهٔ ارادت را بکسی نمی‌پوشانیده‌اند.

اینك گفتهٔ مجدالدّین :

وَلِذٰلِكَ كانَتْ سُنَّةُ الْمَشايِخِ وَعادَتُهُمْ اَنْ يُهَذِّبوا الْمُريدينَ وَيُؤَدِّبوهُمْ ثَلاثَ سِنينَ فَيَشْغَلوهُمْ فِى السَّنَةِ الْاُولىٰ بِخِدْمَةِ الْخَلْقِ وَفِى السَّنَةِ الثّانِيَةِ بِخِدْمَةِ الْحَقِّ سُبْحانَهُ وَفِى الثّالِثَةِ بِرِعايَةِ الْقَلْبِ

بعد می گوید : فَاِذا خَرَجَ الْمُريدُ عَنْ عُهْدَةِ الْاِخْلاصِ فِى الْعِبادَةِ شَرَّفَهُ اللّٰهُ وَاَكْرَمَهُ بِجَمْعِيَّةِ الْقَلْبِ وَالْاُنْسِ بِالْحَضْرَةِ فَيُراقِبُ الْقَلْبَ وَيُلازِمُ عَتَبَةَ بابِهِ وَيَحْرُسُهُ عَنْ اَنْ يَخْطُرَ بِبالِهِ غَيْرُ اللّٰهِ اَوْ يَسْتَأْنِسَ بِغَيْرِ اللّٰهِ فَاِذا تَمَّتْ هٰذِهِ الْمَعانى فِى الْمُريدِ اسْتَأْهَلوهُ لِلُبْسِ الْخِرْقَةِ »

و از مقدّمات مذکور یعنی تاریخ ولادت نجم‌الدّین کبری درسال پانصد و چهل و شروع او بسلوك در سی‌وپنج سالگی (سال ٥٧٥) وحدّاقل مدّت برای سلوك (سه سال) نتیجه گرفته می‌شود که او زودتر ازسال پانصد وهفتاد وهشت بخوارزم مراجعت ننموده است و چنانکه از سخنان نجم‌الدّین برمی آید وقتی که او در اسکندریّه نزدحافظ سلفی (٥٧٦ - ٤٧٠ - یا ٤٧٢ ، ٤٧٥ (١)) سماع حدیث‌می‌نمود و بعلوم رسمی اشتغال می‌ورزید عمرسلفی درحدود صدوسه سال یا بیشتر بود وچون حافظ سلفی درسال (٤٧٠ یا ٤٧٢ یا ٤٧٥) متولّد شده پس نجم‌الدّین دست کم بسال (٥٧٣) هنوز بتحصیل علوم ظاهر مشغول بوده و بالکلیّه منقطع نشده بوده است .

نجم‌الدّین در بیان لقب و کنیهٔ خود می گوید : « وَ اَمّا كُنْيَتى فَكُنْتُ

---

١ ـ تاریخ اول مستنبط است از قول سبکی (طبقات الشافعیه ، طبع مصر ، ج ٤ ، ص ٤٦) که عمر سلفی را صدوشش سال شمرده است .

بِالْاِسْکَنْدَرِیَّةِ اَسْمَعُ الْاَحادِیثَ عَلی الْحافِظِ السِّلَفِیِّ الْاِصْفَهانِیِّ وَهُوَ شَیْخٌ مُسِنٌّ شافِعِیُّ الْمَذْهَبِ سَلَفِیُّ الْاِعْتِقادِ نَیَّفَ عَلی الْمِائَةِ بِسِنینَ»

فوائح الجمال طبع ویسبادن ، ص ۷۹ .

و از اینجا معلوم می‌شود که حافظ سلفی درموقعیکه نجم‌الدّین بروی سماع حدیث می کرد کمتر از صد وسه سال نداشت زیرا لفظ « سنین » که جمع است بر کمتر از سه سال دلالت ندارد (بجهت آنکه در عربی برای تثنیه لفظ مخصوص وضع کرده‌اند و ازینرو مدلول جمع کمتر از سه چیز یا سه کس نتواند بود) و با فرض ولادت سلفی در سال (٤٧٠) که دورترین فرض است در تاریخ ولادت وی او بسال (۵۷۳) صد و سه سال داشته است و اگر فرض کنیم که نجم‌الدّین درهمان سال (۵۷۳) متوجّه سلوك باطن گردیده و ناچار دوران سلوك او تا لبس خرقه باید سه سال کشیده باشد بازهم مراجعت وی بخوارزم یك یا دوسال دیرتر از سال(۵۷۵) واقع گردیده است لیکن چنانکه گفتیم عبارت جامی باحتمال هرچه قوی‌تر می‌رساند که وصول علی‌لالا بخدمت نجم‌الدّین هنگامی بود که نجم‌الدین بسی وپنج سالگی نزدیك رسیده بود و مقدّمات گفتار نجم‌الدّین درفوائح الجمال و اطلاق لفظ سیّار که مرادف سالك است این نکته را تأیید می کند که وی بسال (۵۷۳) در طریقت قدم می‌زده منتهی انقطاع کلّی حاصل ننموده است چنانکه ازشرح حال وی درجواهر الاسرار و نفحات الانس این معنی بصراحت مستفاد می‌شود و اینك سخن نجم‌الدّین کبری : « وَالسَّیّارُ اِذا کانَ مَقْبولاً سَمَّوهُ فِی الْغَیْبِ وَ کَنَّوهُ وَ عَرَفَ اِسْمَ الشَّیْطانِ وَالْاِسْمَ الْاَعْظَمَ لِلْحَقِّ سُبْحانَهُ وَتَعالی وَ اسْمی فِی الْغَیْبِ قَنْطَرونْ و امّا کُنْیَتی الخ » پس نتیجه این‌می‌شود که نجم‌الدّین در آن‌هنگام

سیّاری مقبول غیبیان بوده ودرحدود (۵۷۵) کنیهٔ غیبی یافته وبنابراین فرض نخستین ما در تاریخ مراجعت او بخوارزم برقوّت خود باقی می‌ماند و چنانکه می‌دانیم و از اشعار عطّار در مورد سنّ وی شاهد آوردیم شیخ ما در این هنگام مراحل سلوك را طی کرده و ببعضی اقوال منطق‌الطیر را بنظم آورده بود.

علی‌الخصوص که طریقهٔ نجم‌الدّین بشهادت آثار وی متمایل بتصوّف بلاد غربی اسلام و اسلوب محیی‌الدّین صاحب فتوحات است و در فوائح الجمال نمونه‌های این مشابهت از قبیل تجسّم اشخاص و خیالات و ظهور صور غیبی واسرار حروف ودیدن آیات بصورت اشکال هندسی و نقاط مشاهده می‌شود که در آثار شیخ عطّار بنظائر آنها برنمی خوریم و تصوّر می‌رود که نجم‌الدّین این‌معانی را از مصر و بلاد غربی اسلام ارمغان آورده و تصوّف روشن و لطیف ایرانی را متحوّل ساخته است.

گذشته‌از آنکه درهیچ یك از آثارمسلّم الاسناد عطّار، نامی از نجم‌الدّین کبری یا اشارتی حاکی ازارتباط وی‌بطریقهٔ کبراویّه مشاهده نمی‌شود وجز دریك مورد از تذکرة الاولیا که جامی‌بدان استناد می کند نام مجدالدّین‌بغدادی هم‌نیامده است و آن نیز دلیل‌ارادت عطّاربمجدالدّین بغدادی نتواندبود زیراملاقات مشایخ بایکدیگر امری است معمول ومتداول و شاهد ارادت و تبعیّت ایشان ازیکدیگر نیست

امّا گفتهٔ مؤلّف ینابیع المودّه از کتابی موسوم بمظهرالصفات و منسوب بشیخ فریدالدّین‌محمد عطّار نیشابوری بگمان ما مبتنی برسهو وخلط و اشتباهست زیرا هیچ کس کتابی بدین اسم بعطّار نسبت نداده و بسیار مستبعد است که اوچنین تألیفی‌داشته و تا سال۱۲۹۱ هجری‌قمری یعنی‌هشتاد وهشت سال پیش ازین‌مجهول مانده و احدی از آن یاد نکرده و مطلبی نقل ننموده باشد و چون سخنی که مؤلف ینابیع المودّه نقل می کند با تفاوتی مختصر در کتاب «مظهرالعجائب» ملاحظه

می‌شود ایــن اندیشه بخاطر می گذرد کــه مگر « مظهرالصفات » تحــریفی از « مظهرالعجائب » باشد که در چاپ رخ داده است

گویندهٔ مظهرالعجائب مدّعی‌است که ازمریدان نجم‌الدّین کبری‌بوده و از اوروایاتی نقل می کند ودرضمن‌همان کتاب روایت مشارالیها را از قول‌شیخ کبیر (ابوعبدالله‌بن خفیف یا روزبهان بغلی‌شیرازی) می‌آورد با این تفاوت که در مظهرالعجائب بجای اترج جبرئیل سیبی ازبرای پیغمبر(ص) بهدیه می‌آورد که در درون آن

بد نوشته این سلام و این دعا بــر ولیّ‌الله امــام رهنما

و جملهٔ « فَحَقَّرتِ الدُّنیا فی اَعْیُنِنا وَ قَلَعْنا حُبَّ الدُّنیا عَن قُلوبِنا »

مناسب با مضمون این بیت است در مظهرالعجائب :

شیخ چون‌بشنید از نی این‌سخن گفت بر کندم ز دنیا بیخ و بن

و باحتمال هرچه قوی‌ترصاحب ینابیع‌الموّده مطالبی را که درمظهرالعجائب (طبع طهران ۱۳۲۳) از صفحهٔ ۵۱ تا صفحهٔ ۱۰۷ آمده باهم‌آمیخته و شاید بجهت آنکه فارسی خوب نمی‌دانسته روابط مطالب را بدرستی ادراك نکرده است .

و چــون مظهرالعجائب بدون شك از شیخ مــا نیست چنانکه فاضل محترم آقای سعید نفیسی درین باب بتفصیل سخن رانده است (۱) از اینرو قرینهٔ دوم یعنی

---

۱ ــ جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار نیشابوری ، طبع طهران ۱۳۲۰ ، ص ۱۴۵ ببعد و ما برادلهٔ جناب آقای نفیسی می‌افزاییم که گویندهٔ مظهرالعجائب بی‌شك غیر فریدالدین عطار نیشابوری است بدلائل ذیل :

یکی آنکه گویندهٔ مظهرالعجائب خود را « عطار ثانی » می‌نامد در این بیت :

زانکه من عطار ثانی آمدم وز وجود خویش فانی آمدم

مظهرالعجائب ، طبع طهران ، ص ۹۶

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

استناد بروایت مؤلّف ینابیع‌المودّه که هیچ اعتبار ندارد نیز درست نخواهد بود و شاید اینکه دولتشاه درشرح حال عطّار می گوید(۱) : « شیخ فریدالدین عطّارخرقهٔ تبرّك از دست سلطان العاشقین فخرالشهداء مجدالدین بغدادی دارد » بواقع نزدیك‌تر باشد .

روایت دولتشاه دربارهٔ مشایخ عطّار

بنا بنقل دولتشاه عطّار پس از آنکه مرگ درویش مجذوب را بر دردکان مشاهده کرد « ترك دنیا ودنیاوی گرفته بصومعهٔ شیخ الشیوخ العارف رکن‌الدّین اکّاف قدّس سرّه رفت که در آن روزگار عارف ومحقّق بوده وبدست شیخ توبه کرد وبمجاهدت ومعاملت مشغول شد و چند سال در حلقهٔ درویشان شیخ بوده و بعد از آن بزیارت بیت‌الله الحرام رفته بسی‌مردان حق‌را دریافت و خدمت کرد(۲) » واین سخن سهو است زیرا رکن‌الدین اکّاف مردی فقیه وزاهد و واعظ بود وهیچکس‌ازمعاصرین وی ودیگران که شرح حالش را نوشته‌اند او را بعنوان « صوفی » یاد نکرده‌اند وخود سمعانی که همعصر و شاگرد وی بوده او را فقیه و زاهد خوانده و اگر از مشایخ صوفیّه می‌بود دلیلی

بقیهٔ حاشیهٔ صفحهٔ قبل

دوم آنکه نام عطار را در عداد مشایخ متقدم برخود آورده است :

هم از او یعقوب و هم موسی شنید — هم از او عطار و هم کبری شنید

مظهرالعجائب ، ص ٦٥

سوم آنکه می گوید که پدرش او را باستادی سپرده بود که طریقهٔ ذهبیه داشت :

داشت او یك سلسله کانرا ذهب — خاص اهل‌البیت گویند ای‌عجب

مظهرالعجائب ، ص ٧٢

و تاآنجا که نگارنده مطلعست عنوان : « ذهبی‌وسلسلةالذهب » بعد ازعهد عطار معمول ومتداول گردیده است .

---

۱ ـ تذکرهٔ دولتشاه ، طبع لیدن ، ص ۱۹۲

۲ ـ تذکرهٔ دولتشاه ، ص ۱۸۸ .

نداشت که این نکته را در تاریخ زندگانی او مسکوت بگذارد.

گذشته از آنچه گفتیم که عطّار چند حکایت از رکن‌الدّین اکّاف در آثار خود آورده و تعبیر او طوریست که گویی رکن‌الدّین اکّاف را ندیده بلکه در هنگام وفات او (۵۴۹) طفلی خردسال بوده است.

وظاهراً منشأ گفتهٔ دولتشاه، همان حکایاتی‌است که عطّار از رکن‌الدین اکّاف و تأثیر وعظ و بیان او در مثنویهای خود نقل می کند و مستند بروایات پیشینیان نیست و هم دولتشاه شیخ ما را نظر یافتهٔ قطب‌الدین حیدر (متوفی ۶۱۸) شمرده و گفته است: «و شیخ عطّار در طفولیّت نظر از قطب عالم قطب‌الدّین حیدر یافته و کد کن که مولد شیخ است در نواحی زاوه است و پدر شیخ، ابراهیم‌بن اسحاق‌عطّار کد کنی است مرید قطب‌الدّین حیدر بوده و شیخ عطّار حیدرنامه بجهت قطب عالم در ایّام شباب بنظم آورده چون در اوّل شباب بوده هرچند بسخنان شیخ مانند نیست امّا بتحقیق سخن‌شیخ است و بعضی‌میگویند که حیدریان آن نظم را برشیخ بسته‌اند و آن اعتقاد غلط است(۱)» و چنانکه می بینید امارات‌ضعف و وهن‌از گفتار دولتشاه نمودار است و هیچ شك نداریم که این مطالب را از جهت استناد حیدرنامه بعطّار برهم بافته است و اگر بیم آن نمی‌رفت که نگارنده را بغفلت منسوب دارند هرگز بنقل این روایت بی بنیاد که دولتشاه بدان منفرد است نمی‌پرداخت.

آیا عطّار اویسی بوده است

جامی در نفحات‌الانس چنین می گوید: «و بعضی گفته‌اند که وی اویسی بوده است» و اویسی در تعبیرات صوفیه کسی را گویند که بظاهر پیری ندارد وازروحانیّت حضرت‌رسول(ص) یا یکی ازمشایخ مستفید میشود و کسب فیض می کند وباطن خویش‌را جلا می‌دهد و بانوار معرفت روشن می گرداند و سیر وسلوك خویش‌را بتأیید روحانیّت آن پیر

---

۱ ـ تذکرهٔ دولتشاه، طبع لیدن، ص ۱۹۲.

بپایان می‌برد(۱) چنانکه اویس بدیدار حضرت رسول اکرم(ص) مشرّف نگردید و مراحل کمال را بعشق معنویّت وی طیّ نمود و درهم سپرد و پیداست که جهت اطلاق لفظ « اویسی » بربن طایفه همین نکته است که یاد کردیم.

پس چنین معلوم می‌شود که عدّه‌یی قبل از جامی معتقد بوده‌اند که عطّار درظاهر خدمت پیری نکرده و دست ارادت بمرشدی نداده است چنانکه اختلاف اقوال در نحوهٔ طریقت و کیفیّت سلوك عطّار حاکی از آنست که سند قطعی دراین مورد وجود نداشته است.

شیخ عطّار در وصف حال خود قصیده‌یی دارد که برای ادراك احوال درونی و سیر او درمدارج سلوك نهایت اهمیّت را حائز است ، او دربن قصیده خود را مستفید از روحانیّت ابوسعید فضل‌اللّه‌بن ابی‌الخیر میهنی (متوفی ٤٤٠) معرّفی می کند و معتقد است که هر دولت که دارد از او یافته است . اینك سخن عطّار :

تا گل دل ز خاوران بشکفت — همه دل بوستان همی یابم
طرفه‌خاری که‌عشق‌خود گل‌اوست — در ره خاوران همی یابم
از دم بوسعید می‌دانم — دولتی کاین زمان همی یابم
از مددهای او بهر نفسی — دولتی ناگهان همی یابم
دل خود را ز نور سینهٔ او — گنج این خاکدان همی یابم
تا که‌بی‌خویش گشته‌ام‌من‌ازو — خویش صاحبقران همی یابم

دیوان عطار ، نسخهٔ مجلس شورای‌ملی ، ص ۲۵۰

وشاید برای تأیید قول کسانی که عطّار را در عداد اویسیان محسوب داشته‌اند باستناد همین ابیات بتوان گفت که او نسبت بهیچ یك ازمشایخ پیشین و همعصران

---

۱ ــ نفحات‌الانس درفصل : القول فی اصناف ارباب الولایة ، طرائق الحقائق ، طبع طهران ، ج ۲ ، ص ۲۳ .

خود بدینگونه اظهار اخلاص نکرده و خویش را مستفید از ایشان معرّفی ننموده و بنا براین اگر اویسی بوده است بی‌هیچ گمان مکتسب از روحانیّت و شخصیّت معنوی و جاویدان ابوسعیدبن ابی‌الخیر بوده و فرط تعظیم او را نسبت بابوسعید نیز قرینهٔ دیگر توان شمرد چنانکه در اسرارنامه گوید :

سخن بشنو ز سلطان طریقت — سپهسالار دین شاه حقیقت
بهرجزوی هزاران کل علی‌الحق — بکلّ محبوب حق معشوق مطلق
شگرفی کافتاب این ولایت — درو می‌تابد از برج هدایت
سلیمان سخن در منطق‌الطیر — که‌این کس بوسعیدست‌ابن‌ابوالخیر

و رویهمرفته عطّار در مصیبت‌نامه نه حکایت (ص ۷۱ ، ۱۰۰ ، ۱۳۰ ، ۱۴۵ ، ۱۶۸، ۱۸۳ ، ۲۲۵، ۳۴۱ ، ۳۷۷) و درالهی‌نامه پنج حکایت (ص ۱۲۴، ۱۹۲ ، ۲۹۸، ۳۴۱ ، ۵۰۷) و در منطق‌الطیر سه حکایت (ص ۱۶۸ ، ۲۳۲ ، ۳۲۷) و در اسرارنامه یك حکایت (ص ۹٤) از ابوسعید بنظم آورده و درتمام موارد نهایت تعظیم را مرعیّ داشته است .

عطّار و ابوالفضل ابن‌الرّبیب

شیخ ما در مثنوی خسرونامه پس ازمدح خلفا و ابوحنیفه نعمان‌بن‌ثابت (۸۰ - ۱۵۰) ومحمّدبن‌ادریس‌شافعی(۱۵۰-۲۰٤) شخصی را می‌ستاید که موسوم است بسعدالدّین ابوالفضل‌بن الرّبیب و او را قطب اولیا می‌خواند ومی گوید که اوتاد و ابدال کشف حال از او دارند .

پدر او بگفتهٔ عطّار وزیرخراسان بوده ولی اوباختیار ترك وزارت گفته است . وصف عطّار وستایشهای او ازاین سعدالدّین که هنوز او را نشناخته‌ام بصورتیست که مریدان نسبت بمشایخ و پیران طریقت بجا می‌آورند و ذکر او پس‌از ابوحنیفه و شافعی‌دلیل آنست که عطّار او را از پیشوایان و رهبران دینی ومعنوی می‌شمرده‌است

و بـا این مقدّمات این معنی در خاطر تقویت می‌شود که مگر عطّار مرید سعدالدّین ابوالفضل ابن‌الرّبیب بوده وچون ازاشارات وی‌چنین برمی آید که اوازاولیاءِ مستورین و نهفتگان قباب لایزالی بوده است ارباب تذکره وی را نشناخته وعطّار را گاه مرید مجدالدّین بغدادی و یا اویسی و گاه مرید قطب‌الدّین حیدر و یا رکن‌الدّین اکّاف شمرده‌اند .

و نباید تصوّر کرد که مراد عطّار در ایـن مورد سعدالدّین محمّدبن مؤیّدبن عبدالله‌بن علیّ‌بن حمّویه است از مریدان نجم‌الدّین کبری ومعاصرین محیی‌الدّین‌بن عربی و صدرالدّین قونیوی که بگفتهٔ جامی و مؤلّف شذرات الذّهب بنقل از کـتاب عبر تـألیف شمس‌الدّین ذهبی درسال (٦٥٠) و بروایت ابن تغری بردی در النجوم الزاهره بسال (٦٥١) و بنقـل حمدالله مستوفی درسنهٔ (٦٥٨) وفات یافت زیـرا چنانکه از اشعار عطّار برمی آید پدر ابن‌الربیب وزیر خراسان بود و با اختیار خود از وزارت اعراض نمود و هیچکس پدر سعدالدین حمّوی را در عداد وزرای خراسان نیاورده است .

دیگر آنکه پدر سعدالدّین ابوالفضل ممدوح عطّار ظاهراً ملقّب بوده است بربیب‌الدّوله یا ربیب‌الدّین و بدین جهت شیخ ما ویرا « ابن‌الرّبیب » میخواند و پدر سعدالدّین‌حموی بدین‌لقب یادنشده وهم کسی‌سعدالدّین‌حمّوی‌را با کنیهٔ «ابوالفضل» و با عنوان « ابن‌الرّبیب » یاد نکرده است .

دیگر آنکه عطّار می گوید سی‌سالست تا ابن‌الرّبیب گوشه گـرفته و روی در عبادت آورده و چنانکه گـفتیم عطّار مثنوی خسرونامه را پس از اسرارنامه و لااقلّ بفاصلهٔ سه سال در نظم کشیده و درآن هنگـام دست کم شصت وسه سال ازعمـر او می گذشته وچون ولادت عطّار درحدود سال پانصد وچهل اتفاق افتاده است پس این مثنوی را باید درحدود سال ششصد وسه بنظم آورده باشد .

از طرف دیگر بنا بروایت جامی سعدالدّین حمّوی در وقت وفات شصت وسه ساله بوده و اگـر وفات او را در سال ٦٥٠ فـرض کنیم ولادتش باید بسال پانصد و هشتاد وهفت (و با ملاحظه قول ابن‌تغری بردی دربارهٔ وفات او (٦٥١) بسال پانصد وهشتاد وهشت وبگفته حمدالله که تاریخ وفاتش‌را ٦٥٨ می‌شمارد بسال ٥٩٥) واقع شده باشد وبنابراین سعدالدّین حمّوی در وقت نظم خسرونامه نوزده ساله یا هیجده ساله یا هشت ساله بوده و این با گفتهٔ عطّار در وصف سعدالدّین ابوالفضل‌بن الرّبیب بهیچ روی موافق نمی‌آید.

و اینک اشعار عطّار در مدح ابن‌الرّبیب:

خدا را آنکه محبوب وحبیب است ابوالفضل جهـان ابن‌الـرّبیبست
دل‌ودین‌خواجه‌سعدالدّین که‌امروز دل اوست آفتـابی عـالم افروز
خـراسانرا وزارت داشت بـابش ولـی انداخت او تـا بـرد آبش
چو ابراهیم ادهم ملک بگذاشت که‌چون‌سبتی‌خلافت‌یك‌جوانگاشت
قیـام آفـرینش از دل اوست که نقد هردو عالم حاصل اوست
سر یک مـوی او عالم نداند کـه داند قدر او ، او هم نداند
چو حـق تحت قباب لایزالیش فرود آورد ، حق داند معالیش
بحق امروز قطب اولیا اوست حریم خاص را خاص خدا اوست
اگر اوتاد و گر ابدال امروز ازو دارند کشف حـال امـروز
هرآن علمی که در لوح جهانست بـاقصی الغایه‌او را نقد جانست
کمال علم و فضل او نهان نیست ولیکن کور دل را چشم آن نیست
چو روی آورد در معلوم پیوست همه علمی بشست و روی آن هست
چو بود او درشریعت شافعی‌دوست طریقت را علی‌الحق شافعی اوست
کـه سرّ جملهٔ فقه و اصول او معیّن دیـد از ـور رسول او

همه اسرار قرآنش عیانست — که با او سرّ مطلق در میانست

بود هر قرب ماهی شرب آبش — بدین می کن قیاس خورد وخوابش

طعام او چه گویم در چه سانست — که هر روزش کم از ده سیر نانست

شده سی‌سال تا دل پر سخنها — بخلوت روی آورده است تنها

بترك جملهٔ عالم گرفته — فرو رفته بهم دم در گرفته

خدایا قادری و می‌توانی — باوج نعمت خویشش رسانی

مرا در خرمن او خوشه چین‌دار — ز نور او دلم را راه بین دار

از این ابیات واضح می گردد که پدر ابن‌الرّبیب وزیر خراسان بوده و او خود مردی فقیه واصولی ومفسّر و گوشه گیر و زاهد واهل ریاضت و کم‌خوراك ومتورّع و بر مذهب محمّدبن ادریس شافعی بوده است.

و می‌توان احتمال داد که سعدالدّین ابوالفضل فرزند ربیب‌الدّوله ابومنصور حسین‌بن ظهیرالدّین ابوشجاع حسین‌بن محمّدبن حسین وزیر محمّدبن ملکشاه و پسرش مغیث‌الدّین‌محمود است که درسال ۵۱۱ بوزارت رسید وچون محمّدبن‌ملکشاه وفات یافت شغل وزارت را در دورهٔ محمود برعهده گرفت و تا ربیع‌الاخر سال ۵۱۳ که مرگش فرا رسید وزارت داشت(۱) و از موجبات ضعف احتمال مذکور یکی آنست که بگفتهٔ عطّار پدر سعدالدّین وزیر خراسان بود درصورتیکه ربیب‌الدّوله ابومنصور وزارت محمّدبن ملکشاه و محمود پسر وی را برعهده داشته و این دوتن جزوسلاحقهٔ عراق‌محسوب می‌شوند هرچند ممکن‌است که عطّار نظربآنکه‌خراسان

---

۱ ــ برای اطلاع ازاحوال وی رجوع کنید به : ابن‌الاثیر حوادث سنهٔ ۵۱۲و۵۱۳ وتاریخ السلاجقه ازعمادالدین کاتب ، طبع‌مصر ص ۱۱۵ ـ ۱۰۶ و راحة‌الصدور طبع‌طهران ص ۱۵۳ و ۲۰۳ وزارت در عهد سلاجقهٔ بزرگ از عباس اقبال ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۷٤ ـ ۱۷۱ اخبارالدولة السلجوقیه ، طبع لاهور ، ص ۸۳ .

دردورهٔ محمّدبن‌ملکشاه جزو قلمرو حکومت او بوده ربیب‌الدّوله را از وزراء خراسان شمرده است.

دوم آنکه ربیب‌الدّوله چنانکه گذشت درسال ۵۱۳ وفات کرده وعطّار مثنوی خسرونامه را لااقل درحدود سنه ۶۰۳ بنظم آورده و این مستلزم فرض عمری است بالنسبه طولانی از برای سعدالدّین ابوالفضل هرچند عمری درحدود نود و پنج سال غیرعادی نیست و نظائر بسیار دارد.

و چنانکه دیدیم شیخ ما ابن‌الرّبیب را قطب بحق می‌داند و قیام آفرینش را بوجود او می‌پندارد و بعقیدهٔ وی ابن‌الرّبیب کسی است که برلوح محفوظ احاطه‌دارد و اوتاد و ابدال فیض ازو می‌پذیرند و بواسطه‌اش احوال بر ایشان مکشوف می گردد و اینها همه صفات قطب‌المدار و غوث است در تعبیرات صوفیّه و چون قطب‌المدار یکتن است و قابل تعدّد نیست(۱) پس نتیجه این میشود که عطّار نجم‌الدّین کبری را (درصورتیکه بدو معتقد باشد) درعداد مشایخ محسوب می‌داشته است واین‌منافی است با اعتقاد صوفیّهٔ کبراویّه که او را جزو اقطاب می‌شمارند و بنابراین عطّار در طریقت کبراویّه واردنبوده و پیراو باحتمال قریب بیقین سعدالدّین ابوالفضل‌بن‌الرّبیب بوده است.

و از آنچه گذشت این نکته نیز مبرهن و محقّق می‌شود که مقصود عطّار سعدالدّین محمدبن مؤیّد هم نتواند بود زیرا وی از مشایخ سلسلهٔ کبراویّه بوده و در عداد اقطاب محسوب نمی‌شود.

---

۱ ـ « والقطب عند اهل‌السلوك عبارة عن رجل واحد هوموضع نظر الله‌تعالی من‌العالم فی کل زمان و یسمی بالغوث ایضاً »
« و این قطب مدار را فیض ازحق‌تعالی بی‌واسطه می‌رسد و این‌قطب درعالم‌یکی می‌باشد و وجود جمیع موجودات ازاهل دنیا و آخرت یعنی علوی وسفلی بوجود این‌قطب قائم است » کشاف اصطلاحات الفنون، طبع کلکته در ذیل : قطب

معلومات عطار

چنانکه از مطالعهٔ آثار عطّار برمی‌آید وی مردی بوده‌است مطّلع از علوم و فنون ادبی وحکمت و کلام و نجوم و محیط برعلوم دینی ازتفسیر وروایت احادیث وفقه وباقتضای شغل‌خود بصیر در گیاه‌شناسی و معرفت خواص ادویه و عقاقیر و آگاهیش از مبادی طب نیز قابل انکار نیست.

شهرنشابور در روزگار شیخ ما همچنان یکی ازمراکز مهمّ علمی‌جهان اسلام بشمار می‌رفت وشافعیّه و حنفیّه درآن شهر مدارس بسیار داشتند و بساط بحث و تحقیق و ارشاد دراین مدارس ودر زوایا وخوانق گسترده بود و کتابخانه‌های‌متعدّد ومشحون بنفایس کتب وجود داشت که وارد وصادر ازآن استفاده می کردند چنانکه بنقل ابن‌الاثیر (حوادث ۵۵۶) در فتن نیشابور و اختلال امورآن براثر جنگهای غزان با امراء سنجر و محمودبن محمّد خان خاقان سمرقند هشت مدرسه از مدارس حنفیّه و هفده مدرسه ازآن شافعیّه ویران گردید و پنج کتابخانه سوخت و هفت کتابخانه بغارت رفت وبثمن بخس بفروش رسید وهمچنین مسجد عقیل که مجمع اهل علم و مرکز خزائن کتب موقوفه بود بکلّی خراب شد و روی در ویرانی نهاد.

و از جملهٔ مدارس بنام آن شهر دربن دوره مدرسهٔ نظامیّه بود که یك چند ابوحامد محمّدبن محمّد غزّالی درآن مدرسه تدریس می کرد و شاگرد معروف و نامور او محیی‌الدّین محمّدبن یحیی (متولّد ۴۷۶ در ترشیز ومقتول رمضان ۵۴۸) برجای استاد خویش درس می گفت وطالب علمان ازهرشهر وناحیت بقصد استفاده ازمحضر وی بنیشابور سفر می گزیدند(۱) وچون بردست غزان بشهادت رسید عالم اسلام و جهان دانش بعزای او نشستند و بپارسی و تازی مرثیتش گفتند و قصائد خاقانی در رثاء آن فقیه و عالم بزرگ معروف و مشهور است و جز او بسیاری از علما وفقها و ادبا وصوفیّه درآن شهر می‌زیستند که تراجم احوالشان در کتب تاریخ

ابن‌خلکان، طبع‌طهران، ج۲، ص۳۹ طبقات‌الشافعیه، طبع مصر، ج ٤، ص ۱۹۷

و طبقات فقها و ادبا ومفسّرین وصوفیّه مذکوراست و تنها مطالعهٔ ذیل‌تاریخ نیشابور ابوعبدالله محمّدبن(۱) عبدالله حاکم (۴۰۵ - ۳۲۱) موسوم بسیاق که مؤلّف آن عبدالغافربن اسماعیل فارسی(۲) در اوائل این قرن و بسال (۵۲۹) درگذشته است کافی است تامعلوم گردد که اهمیّت نیشابور ازجهت مرکزیّت علمی تا چه پایه بوده است وهرچند که شهرقدیم نیشابور درحوادث غزان بصورتی ویران گردید که حتّی دو تن هم درآنجا باقی نماندند(۳) با اینهمه چیزی نگذشت که شادیاخ مجمع علما و دانشمندان و شهری باقصی‌الغایه آبادان ومعمور گشت ومرکزیّت یافت تا مغولان آن شهر را بسال ۶۱۸ بتمامت ویران کردند.

باحتمال هرچه قوی شیخ ما اوائل زندگی وشانزده سال نخستین عمرخود را در شهرقدیم و بقیّه را تا وقتی که شهادت یافت در شادیاخ و شهر جدید بسر می‌برد و باقتضای شغل خود و پدرش مبادی طبّ و داروشناسی را فرا گرفت و معالجه نیز می کرد چنانکه در اسرارنامه (ص۱۷۰) داستانی از معالجات خود نقل می کند ودر مثنوی خسرونامه می گوید :

بداروخانه پانصد شخص بودند / که درهر روز نبضم می‌نمودند

که هرچند عددی مبالغه‌آمیز ونزدیك بمحال ذکرمی کند(۴) معلوم‌میشود که مرجعیّت تامّ داشته ومردم درمعالجهٔ امراض ظاهری بدو اعتقادی داشته‌اند علاوه براین در اشعار او مضامینی هست که بدانش طب مرتبط است مانند :

---

۱ ـ ابن‌خلکان، ج ۲، ص ۵۹.

۲ ـ طبقات الشافعیه، ج ۴، ص ۲۵۵.

۳ ـ ابن‌الاثیر حوادث ۵۵۶، ۵۵۷.

۴ ـ زیرا اگرتنها سه دقیقه برای هرمریض‌صرف می کرد بیست وپنج ساعت وقت لازم داشت که یك ساعت از ساعات شبانه روز زیادتر می‌شود پس چگونه ممکن است که هرروز پانصد مریض را معاینه کند.

اگرخواهی تب‌لرز ازفلك خواست   بتو ندهد کـه گوید نوبت ماست

اسرار نامه ، ص ۸۶

تا که جوهر دروجود خودنسوخت   در مفرّح کی تـواند دل فروخت

منطق‌الطیر ، ص ۲۳۵

از مفرّحها دل بیمـار را   ازلب تو گلشکر نیکوتر است

دیوان عطّار ، ص ۱۰۸

درشکم چون زند آن طفل نفس   من پی خـویش چنان خواهم زد

دیوان عطّار ، ص ۱۱٤

درمقدّمهٔ مصیبت‌نامه (ص ٥) نیز بحثی‌دارد مشتمل برمسائلی از وظائف‌الاعضا و تشریح که در خور توجّه ونشانهٔ اطّلاع او ازین نکات تواند بود(۱)

اطّلاعش از علم نجوم هم انکار پذیرنیست و ازآثارش برمی‌آید که بحلّ‌اسرار فلك وآگاهی از سیرچرخ وستارگان عشقی‌داشته ودرستاره شناسی ونجوم کنجکاو بوده است و نظر باطّلاع ازین‌فنّ در مثنوی اسرارنامه (ص ۱۱۱ ـ ۱۱۰) لغزی‌بنام کواکب دارد و ازبروج فلکی‌مضمون می‌تراشد ودرمصیبت نامه (ص۲۱) با استفاده از عقائد منجّمین نام هفت سیّاره را در شعر می‌آورد وخیـالات شاعرانه را بـا افکار خداوندان علم نجوم درهم می‌آمیزد .

ابیات ذیل نموداریست از درجهٔ معرفت او بعلم نجوم :

تو تا کی‌برج ذوجسدین‌باشی   میان کفر و دین مابین باشی

الهی‌نامه ، ص ۹٥

بسی کوکب که برچرخ برینست   صد و ده بار مهتر از زمینست

بباید سی هزاران سال از آغـاز   که تا هریك بجای خود رسد باز

اگـر سنگی بیندازی از افلاك   بپانصد سال افتد بـر سر خاك

اسرار نامه ، ص ۱۰۷

۱ ـ رجوع کنید نیز بمصیبت نامه ، ص ۱۱ ، ٥۸ ، ۱۸٦ .

دیده باشی کان حکیم پر خرد / تختهٔ خاك آورد در پیش خود
پس کند آن تخته را او پرنگار / ثـابت و سیّـاره آرد آشکار
هم فلك آرد پدید و هم زمین / که کند حکمی بر آن و هم بر این
هم نجوم و هم بروج آرد پدید / هم نزول و هم عروج آرد پدید
هم نحوس و هم سعادت بر کشد / خانـهٔ موت و ولادت بر کشد
چون حساب نحس دید و سعد از آن / گوشهٔ آن تخته گیرد بعد از آن
برفشاند گویی آن هرگز نبود / آنهمه نقش و نشان هرگز نبود
صـورت این عالم پر پیچ پیچ / هست همچون صورت آن تخته هیچ

منطق الطیر، ص ۲۵۸

حرکت افلاك و سیر انجم از اموری است که شیخ ما بارها می‌خواسته است سرّ آنرا دریابد و بداند که این کارگاه بزرگ و دستگاه عظیم خلقت برای چه آفریده شده و بسوی چه غایتی درحرکت است وسرانجام کارآن چه خواهد بود.

این اندیشه مدّتها خاطر عطّار را مشغول کرده و بتامّل واداشته ولی سرانجام در بحر حیرت غریق مانده و سراز گریبان عجز برآورده است، شیخ کوشش خودرا درحلّ این معمّی[1] بدینگونه شرح می‌دهد:

ز دیری گاه مـن در بند آنـم / که سحر صحن گردون بازدانم
که داند کاین کله داران افلاك / کمربسته چرا گردند در خاك
که داند کاین هزاران مهره زرّین / چرا گردند در نه حقّه چندین
درین دریا چـرا غوّاص گشتند / سماعی نیست چون رقّاص گشتند

اسرارنامه (باختصار) ص ۱۰۸

عطّار علی‌رغم بیزاری از فلسفه و نقد فیلسوفان در حکمت طبیعی و الهی نیز قوی دست بوده و کتاب اسرارنامه‌اش چکیدهٔ عقائد و آراءِ اصحاب حکمت است و

نظر او درمسأله خداشناسی و وحدت وجود متکّی است بدلائل متین و براهین متقن و او در این باره مانند دقیق ترین کسانیکه در علوم نظری بحث کرده‌اند سخن می گوید(۱) و در مسألهٔ معاد جسمانی که اشکال آن براهل استدلال پوشیده نیست طوری اظهار عقیده می کند که تبحّر ودقّت فکرش مایهٔ اعجاب وحیرت می گردد(۲) و هیچ شك باقی نمی گذارد که سالها این مسائل را براستاد خوانده و در آنها تفکّر و تأمل داشته چنانکه دراین بیت بنکتهٔ مذکور اشارت گونه‌یی هم کرده است.

شنیدم مـن ز استاد مـدرّس ‌ ‌ ‌ ‌ که‌بود آن‌سرمه و آن‌طبل آن‌هرمس

الهی نامه، ص ۲۱٦

ودر مصیبت‌نامه پس از مذمّت فلسفه و ترجیح فقه و تفسیر و حدیث برسائر علوم می گوید:

این‌سه‌علمست‌اصل‌واین‌سه‌منبع‌است ‌ ‌ ‌ ‌ هرچه بگذشتی ازین لاینفع است
این سخن حقّا که از تهدید نیست ‌ ‌ ‌ ‌ ایـن ز دیده می‌رود تقلید نیست
مـن درین هرعلم بویی بـرده‌ام ‌ ‌ ‌ ‌ پیش هر رنـگی ز کویی برده‌ام
چون بدانستم که دین اینست و بس ‌ ‌ ‌ ‌ هیچ نیست آنها یقین اینست وبس
ترك کردم این همه تا سوختند ‌ ‌ ‌ ‌ تـا از آن تر کم کلاهی دوختند

مصیبت‌نامه، ص ۵۵

و این اشعار بصراحت میرساند که عطّار علوم عقلی و نقلی را تحصیل کرده و درطلب این فنون صرف وقت و بذل جهد نموده ولی علوم برهانی را مفید نشناخته و نقل وسمعیّات را نافع‌تر دیده و بدین سبب از فلسفه روی بر گاشته است.

۱ ـ رجوع کنید بمقدمهٔ الهی نامه ومصیبت‌نامه ومنطق‌الطیر واسرارنامه درستایش حق تعالی.

۲ ـ اسرارنامه، ص ٤۵.

چنانکه گفتیم شیخ در مسائل مهمّ فلسفه نظرهای دقیق وعالی دارد وبخصوص آراء وی در مسألهٔ تفاوت جسم وجان واینکه روح لطیفهٔ جسم و تن نازلهٔ روان است (اسرارنامه، ص ۴۷ - ۴۵) ودربارهٔ حرکت جوهری و سیر اجزاء عالم بسوی کمال مطلق (اسرارنامه، ص ۴۰) و ثواب و عقاب اخروی (اسرارنامه، ص ۵۲ - ۴۸) نموداری پرارزش است از نفاذ نظر وژرف بینی و اصابت فکر او در غوامض مسائل حکمت الهی وآنچه درین مطالب بزبان ساده وشاعرانه بیان می کند بی کم وکاست در کتب حکماءِ متاخّرین و ازآنجمله صدرالدّین شیرازی با بسط و تفصیل ونقض و ابرام و تمهید مقدّمات تقریر شده است.

دربارهٔ صدور کاینات از واجب تعالی و تسلسل موجودات و ربط حادث بقدیم نظرشیخ ترکیبی است از عقائد حکما و مذهب صوفیّه در تجلّی حق و ظهور او در مجالی و روایات دینی که بموجب آن نخستین صادر از مصدر وجـود نور محمّدی است و شیخ ما براساس همین روایات کیفیّت خلقت وظهور اعیان واکوان را بزبانی بسیار دلکش درمصیبت‌نامه (ص ۳۵۹ - ۳۵۸) ونیز در منطق‌الطیر (ص ۱۹) تقریر می کند و اساس مطلب درین‌دومورد همان حدیث: اَوّلُ ماخَلَقَ اللهُ نوری - است با این‌تفاوت که تقریرشیخ درمصیبت‌نامه تمام‌تر ومنطقی‌تر وبعقائد حکما نزدیك‌تر می‌نماید.

و با احاطه وسعهٔ اطّلاعی که در ابواب فلسفه داشته است گاه نیز دوچار غفلت و یا اشتباه گردیده وپنداشته است که پاره‌یی ازمسائل تنها درذهن او ممثّل گردیده و دیگران ازآنها بی‌اطّلاع بوده‌اند مثل آنکه دربارهٔ ابصار گوید:

مثالی باز گـویم با تـو از راه | مگر جانت شود زین راز آگاه
چه گرعمری بخون گردیده‌یی‌تو | مثالی مثل این نشنیده‌یی تو

بچشمت کی درآید چرخ گردون　　که قدر او ز چشم تست افزون
همی هر ذرّه‌یی کان دیدهٔ تو　　نیاید عین آن در دیدهٔ تو
که می‌گوید که گردون آنچنانست　　که چشمت دید یا عقل تو دانست
پس آن چیزی که شد درچشم حاصل　　مثالی بیش نیست ای مرد غافل

اسرارنامه، ص ۷۰

که شیخ‌الرئیس ابوعلی بن سینا قبل از عطّار در طبیعیات شفا(۱) آن نظر را بدینصورت ذکر می‌کند:

« وَ نَحْنُ نَقولُ اِنَّ الْبَصَرَ يَقْبَلُ فی نَفْسِهِ صورَةً مِنَ الْمُبصَرِ مُشاكِلَةً لِلصّورَةِ الَّتی فيهِ لاعَيْنَ صورَتِهِ وَ هٰذاالَّذی يُحَسُّ اَيْضاً بالتَّقْريبِ كَالْمَشْمومِ وَالْمَلْموسِ فَلَيْسَ يَسْلُبُ الحاسُّ بِذٰلِكَ صورَتَهُ بَلْ اِنَّما يوجَدُ فيهِ مِثْلُ صورَتِهِ » . و صدرالدّین شیرازی عین آنرا از حکماء یونان نقل کرده است(۲).

نظر عطّار نسبت بفلسفه و فیلسوفان

امّا شیخ‌ما باوجود کثرت اطّلاع وسعهٔ نظر واحاطه برعلوم عقلی و برهانی مانند اغلب صوفیّه صحّت مبادی فلسفه ومفید بودن بحث و استدلال را منکراست وفلسفه را انتقاد می‌کند وآن را علمی بی‌ثمر و ناسودمند می‌انگارد.

ازین قبیل:

مرد دین شو محرم اسرار گرد　　وز خیال فلسفی بیزار گرد

۱ ـ طبیعیات شفا، طبع طهران، ص ۳۲۵.

۲ ـ اسفار ملاصدرا، طبع ایران، سفر نفس، فصل فی‌البصر.

نیست از شرع نبیّ هاشمی — دورتر از فلسفی یک آدمی
شرع فرمان پیمبر کردنست — فلسفی را خاک برسر کردنست
علم جز بهر حیات خود مدان — وز شفا خواندن نجات خود مدان

مصیبت‌نامه، ص ٥٤٠ باختصار

فلسفی در کیف و در کم مانده — سفسطی در نفی عالم مانده
جمله بـر تقلید سر افراشته — پیشوایان را چو خود پنداشته
ای تعصّب را توانش کرده نام — شبهه را اسرار دانش کرده نام
این کلام آموخته بهر جدل — وآن بمنطق درشده بهر حیل
این خلافی خوانده از بهر غلوّ — وآن منجّم گشته از بهر علوّ
هر خسی غرقه شده تحصیل را — لیک نه تحصیل را تفضیل را
صد هزاران شهوت بی پا و سر — حلقه کرده گرد جان از بام ودر

مصیبت‌نامه، ص ٦٢ - ٦١

چو ما در اصل کلّ علّت نگوییم — بلی در فرع هم علّت نجوییم
چو عقل فلسفی در علّت افتاد — ز دین مصطفی بی دولت افتاد
ورای عقل ما را بارگاهیست — ولیکن فلسفی یک‌چشم راهیست

اسرارنامه، ص ٥٠

وچون گفته‌اش درقسمتی ازمطالب اسرارنامه بسخنان خداوندان حکمت نزدیک می‌گردد و در تقریر مشکلات دینی از فلسفه مدد می‌پذیرد و بروش حکما آنهارا تأویل می‌کند و از این جهت ممکنست کـه او را در عداد فلاسفه محسوب دارند شدّت ازحکمت وفلسفه بیزاری می‌جوید و بدینگونه سخن آغاز می‌کند :

میامرزاد یـزدانش بعقبی
که گوید فلسفه‌است اینگونه معنی
زجای دیگراست اینگونه اسرار
ندارد فلسفی با این سخن کار
اگر راه محمّد را چو خاکی
دو عالم خاك تو گردد ز پاکی
ز قول فلسفی گو دور می‌باش
ز عقل و زیر کی مهجور می‌باش

اسرارنامه ، ص ۴۹

و درین باره چنان تند و بی‌باك می‌رود که نسبت بخیّام نیز بچشم انتقاد بلکه اعراض و اعتراض می‌نگرد هرچند که گاهی چنان بفکر خیّام نزدیك می‌شود که تصوّر می‌رود درنقدآفرینش و بی‌اعتباری حیات حسّی تابع و پیرو آراءِ و معتقدات اوست . اینك سخن انکارآمیز او دربارهٔ خیّام :

یکی بینندهٔ معروف بودی
که ارواحش همه مکشوف بودی
دمی گر بر سر گوری رسیدی
درآن گورآنچه می‌رفتی بدیدی
بزرگی امتحانی کـرد خردش
بخاك عمّر خیّام بـردش
بدو گفتا چه می‌بینی درین خاك
مرا آگه کن ای بینندهٔ پاك
جوابش داد آن مرد گـرامی
که این مردیست اندر ناتمامی
بدان‌در گه که‌روی آورده‌بودست
مگردعوی دانش کرده بوده‌است
کنون‌چون گشت‌جهل‌خودعیانش
عرق می‌ریزد از تشویر جانش
میان خجلت و تشویر مانده‌است
وزان تشویر درتقصیر مانده‌است

الهی نامه ، ص ۲۷۲

و این اشعار از آنجهت که گوینده آن از همشهریان خیّام و قـریب‌العصر با وی بوده و معلوم می‌دارد که قبر خیّام را در اواخر قرن ششم می‌شناخته‌اند و عقیدهٔ بعضی از مردم نسبت بدو چگونه بوده است ارزش خاص واهمیّت بسیاردارد .

وظاهراً علّت اصلی مذمّت او نسبت بحکمت وفلسفه آنست که روش اکثر معلّمان و متعلّمان این فنّ در آن روزگار تحقیق و بحث در اقوال و مصنّفات ابونصر فارابی وابوعلی سینا وجمود بر آراء منقول از حکماءِ یونان بوده ودر حقائق وجود بنظر مجرّد و فکر حرّ مطالعه نمی کرده‌اند و براستی آنکه مدّعیان علوم برهانی وعقلی خود نیز مشتی مقلّد و متعصّب بوده‌اند وحکمت را مانند علوم نقلی می‌آموخته‌اند بااین تفاوت که ادبا و فقها و محدّثین باشعار و روایات عرب وقرآن کریم و احادیث نبوی و سائر مآخذ دینی استناد می‌جستند و این جمعی فراخ دعوی که مدّعی پیروی عقل و تبعیّت دلیل وبرهان منطقی بودند آراءِ ارسطو و افلاطون و دیگران را بمنزلهٔ اصلی ثابت و اساسی پای برجا می‌پنداشتند و تصوّر می کردند که علم ومعرفت وقف یونانیان است و کسی نمی‌تواند که برعلوم یونانی سخنی بیفزاید یا حرفی از آن بکاهد و عطّار معتقد است که حکمت باید از دل بجوشد و تقلیدی نباشد.

حکمت و نظمی که نه ذاتی بود   نیك ناید حرف طاماتی بود •

مصیبت‌نامه، ۳۶۷

چنانکه در مورد دیگر ازین کتاب (ص ۶۱) انتقاد وی برفلاسفه ناظر بهمین جهت است که باز گفتیم.

و با وجود آنچه گفته آمد نمیتوان تأثیر جهل و تعصّب نابخردانهٔ عامّهٔ مردم آن‌عهد را درعطّارو‌هم‌عصرانش نادیده گرفت زیرا درهمین روزگار عین‌القضاة میانجی را بدار کشیدند و جسدش را با نفت سوزانیدند (۵۲۵)(۱) و شهاب‌الدّین یحیی‌بن حبش‌بن امیرك سهروردی را که از نوادر ایّام بود درحلب بقتل رسانیدند (۵۸۷)

---

۱ ـ تتمهٔ صوان الحکمه، طبع لاهور، ص ۱۱۹ ـ ۱۱۷ طبقات الشافعیه، طبع مصر، ج ٤، ص ۲۳۷ ـ ۲۳۶ که بروایت وی قتل عین‌القضاة روز چهارشنبه هفتم جمادی‌الاخره سال ۵۲۵ واقع شده‌است. طرائق الحقائق، طبع طهران، ص ۲۵۵ـ۲۵٤

و کتبخانهٔ رکن‌الدّین عبدالسّلام را که مشتمل بـود بر کتب حکمت و علوم اوائل بامر النّاصرلدین‌الله احمدبن المستضیئی (۶۲۲ - ۵۷۵) بآتش سوختند وخود او را بسبب‌مطالعه وجمع کتب فلسفی بزندان افکندند(۱) وهم بفرمان‌این‌خلیفه وبروایت شهاب‌الدّین ابوحفص عمربن محمّد سهروردی (۶۳۲ - ۵۳۹) عدّهٔ از کتب فلسفه و نسخ شفای بوعلی را درشوارع بغداد بآب شستند و بـآتش سوختند(۲) و با حدوث این وقایع و تعصّب مذهبی شدید فقهاء ماوراء النّهر وخراسان باید بعطّار حق بدهیم کـه برای حفظ جان و حیثیّت خـود از فلسفه بیزاری جوید و پس از بیان مطلب بوجهی که شبیه گفتارحکیمان و اهل‌استدلالست در بارهٔ صحّت عقیدهٔ خودبگوید :

بگویم اعتقاد خویش بـا تو — اگرچه کی شود این پیش با تو

همان‌مذهب که‌مشتی‌پیرزن‌راست — مرا آن‌مذهبست‌اینك‌سخن‌راست

اسرار نامه ، ص ۵۰

عطّار وعلوم دینی نخستین چیزیکه از مطالعهٔ آثارعطّار محقّق می گردداحاطه و وسعت اطّلاع اوست در علوم دینی بخصوص تفسیر قرآن و حدیث و قصص وروایات مذهبی و کتب اومشحون است بمضامینی که ازآیات قرآن یا حدیث سرچشمه می گیرد .

اینگونه مضامین بیشتر در مقدّمه و خاتمه‌های مثنویّات او بچشم می‌خورد و آنجاست که اکثر ابیات آمیخته بالفاظ آیات و احادیث است و یا ریشهٔ مضمون آنها

---

۱ ـ اخبارالحکماء قفطی طبع مصر، ص ۱۵۵ - ۱۵۴ مختصرالدول، طبع بیروت، ص ۴۱۶ ـ ۴۱۵ .

۲ ـ این مطلب را شهاب‌الدین سهروردی درکـتاب رشف‌النصائح الایمـانیه و کشف‌الفضائح الیونانیه نقل‌می کند ، ترجمهٔ این کتاب در کتابخانهٔ مدرسه عالی‌سپهسالار (بشمارهٔ ۱۳۴۶) موجود است و در نقل این سخن از آن استفاده کرده‌ایم .

با آیتی یا روایتی ارتباط دارد و در مصیبت‌نامه علاوه بر این مواضع مخاطبات عطّار در مواقف چهل گانه منبعث از اطّلاعات دینی است و بدون آگاهی از آن منابع فهم اشارات عطّار بدرستی میسّر نمی گردد.

گاهی نیز ازمسائل فقهی درشعر استفاده می کند:

کسی را درضرورت گر مقامست — شود حالی مباحش گر حرامست

الهی‌نامه، ص ٦١

جنب را برتن ارخشکست یك‌موی — هنوزش نانمازی دان بصد روی

اسرارنامه ص ٥٩

و در اشعار ذیل بصحیحین (صحیح مسلم و بخاری) اشارتی لطیف دارد:

نظر می‌خواند بر رویش ز دوعین — بلا ورنج خود چون ازصحیحین

چو بیماریش در عین اوفتاده‌است — صحیحینم سقیمین اوفتاده‌است

الهی‌نامه، ص ٢٩٦

مضامین مستفاد ازعلم کلام هم درشعرش می‌توان یافت مانند:

معدوم شی چه گوید اگر نقطهٔ دلم — جز نامی ازخیال‌دهانش‌نشان دهد

دیوان عطّار، ص ١١٧

که دیده‌است‌این‌عرض هر گز بکونین — کرو یک عقل لایبقی زمانین

اسرارنامه، ص ٣٦

و هیچ شك نیست که شیخ ما بنا برمعمول آن عهد درعلوم دینی رنج بسیار برده و بالقطع والیقین متون احادیث را برمشایخ روایت که در خراسان هم بسیار بوده‌اند قراءت کرده وشاید اجازهٔ روایت هم بدست آورده است.

بعقیدهٔ عطّارعلم نافع عبارت‌است‌ازفقه و تفسیر وحدیث وجز آن‌هرچه‌هست مرد

را بیش فایده ندهد و نجات نبخشد . اینك گفتهٔ او :

علم دین فقه است وتفسیر وحدیث هر که خواند غیراین گردد خبیث
مرد دین صوفیست ومقری وفقیه گر نه این خوانی منت‌خوانم سفیه
این سه علم پاك را مغز نجات حسن اخلاقست و تبدیل صفات
این‌سه‌علمست‌اصل‌واین‌سه‌منبع‌است هرچه بگذشتی ازین لاینفع است

مصیبت‌نامه ، ص ٥٥ - ٥٤

و نمی‌توان تصوّر کرد که اوچیزی را سبب نجات شناخته وخود از آن بیگانه مانده و علمی را مفید تشخیص داده و در راه تحصیل آن نکوشیده باشد چه این تصوّری باطل‌است و آثار عطّار از نظم ونثرونکاتی که ازقرآن و احادیث استفاده کرده و درشعر آورده دلیل‌قاطع است که او ازعلوم دینی بهرهٔ وافی برده ولطائف واشارات آنرا بحسّ باطن و ذوق جان دریافته وچاشنی کرده و سخن او : « من درین‌هرعلم بویی برده‌ام » جای شك درین مسأله باقی نمی گذارد .

شیخ ما معتقد است که عقل یعنی علوم برهانی را در راه دین فدا باید کرد و درخدمت دین و فهم رموز شرع کار باید بست و چون این مایه حاصل شد درشوق و عشق‌حق از روی حقیقت و نه برطریق مجاز قدم باید نهاد وسلوك صوفیانه پیش‌باید گرفت تا ذوق الهی بعالم حقیقت و بسوی مطلوب قلبی رهنمون گردد و مراد دل برآید . اینست طریقهٔ شیخ .

عقل را در شرع باز و پاك باز بعدازآن درشوق‌حق‌شو بی‌مجاز
تاچوعقل وشرع‌وشوق آید پدید آنچه می‌جویی بذوق آید پدید

مصیبت‌نامه ، ص ٥٥

اهتمام عطّار بقصص واقوال صوفیان

چنانکه از مقدّمهٔ تذکرةالاولیاء برمی‌آید و آثار عطّار هم گواهی می‌دهد او بتتبّع احوال و جمع اقوال مشایخ صوفیّه و گردآوردن حکایات آن طایفه عشقی شگفت و ولعی عجیب

داشته است و « بی‌سببی از کودکی باد دوستی این طایفه » درسرش جای گرفته‌بود و جزاین‌سخن نمی‌توانست گفت وشنید مگر بکره وضرورت و با چنین عشق‌شگرف وطلب‌آتشین مدّتی از عمرخویش را درجمع وضبط حکایات واحوال وقصص بزرگان تصوّف گذرانید وحاصل عمرخودرا در کتاب تذکرةالاولیاءِ مندرج ساخت .

شیخ ما برروی هم درین کتاب نهصد وهشتاد وهشت‌حکایت و دوهزاروهشتصد وشصت وچهار کلمه از اقوال مشایخ را گردآورده و ذخیرهٔ عظیم و بسیار گرانبهایی بزبان فارسی تقدیم نموده است و تفصیل مطلب از این قرار است :

	حکایات	اقوال
مجلد اوّل از تذکرة الاولیاء	۵۴۴	۱۱۹۲
« دوّم « « «	٤٤٤	۱۶۷۲
	۹۸۸	۲۸۶٤

آثار منظوم شیخ نیز درآکنده از حکایات وقصص‌است ومجموعاً در مثنوی : منطق‌الطیر ، اسرارنامه ، الهی‌نامه ، مصیبت‌نامه ـ هشتصد ونود وهفت حکایت وجود دارد مطابق تفصیل ذیل :

منطق‌الطیر	۱۷٤	حکایت
اسرارنامه	۹٤	»
الهی‌نامه	۲۸۲	»
مصیبت‌نامه	۳٤۷	»
	۸۹۷	

و بنا براین مجموع حکایات در آثار منظوم ومنثور عطّار بالغ می‌شود به : هزاروهشتصد وهشتاد وپنج قصّه که عددی زفت و کلان است وشاید در آثار هیچ‌یك از شعراءِ فارسی زبان این مایه از قصص نتوان یافت .

عطّار درمقدّمهٔ تذکرةالاولیاء علل واسباب اهتمام خود رابگردآوردن قصّه‌های مشایخ برمی‌شمارد و ما بر آنها این نکته را اضافه می کنیم که صوفیّه از حکایت و تمثیل برای توضیح مطلب و ایجاد حسن تأثیر در کلام خود استفاده می کرده‌اند و دلیل آن هم چند چیز بوده است :

یکی آنکه صوفیّه اگر شعر سروده یا اگر مجلس گفته و کتاب نوشته‌اند مقصودشان تربیت و ارشاد عامّهٔ مردم بوده وسخن برای طبقهٔ ممتازه و رجال کمتر گفته‌اند و بدیهی است که برای عامّهٔ ناس برهان و استدلال منطقی مفید نیست بلکه شاید مضرّ نیز واقع شود ولی بحکایت وقصّه میل و گرایش دارند وخوب می‌شنوند و میتوان بدین وسیله آنها را بمعارف حقیقی آشنا نمود .

دوم : سخن صوفیّه بیشتر نتیجهٔ وجد و حالست و ثمرهٔ مشاهده و کشف است وشرح و تفصیل آن در لباس تمثیل وحکایت آسان‌تر و مؤثرتر تواند بود .

سوم : بسیاری ازمطالب درتصوّف هست که صریح وآشکار گفتن میسّر نمی‌شود و شاید بمصلحت شنوندگان نیز باشد که آنها را بصورت امثال و قصص بیان کنند

چهارم : درآن روزگار که تعصّب رواج داشت صوفیان بیم داشتند که عقائد خود را آشکار کنند و بناچار سرّ دلبران را درحدیث دیگران باز می گفتند .

شیخ ما نیز درآثار منظوم خود مطالبی آورده است که اگر از لباس حکایت بیرون آورند مایهٔ فتنه وغوغا می‌شود و عامّهٔ بی‌خبر را درهیجان می‌آورد و ازینرو یقین داریم که اوحکایات را برای اظهارمطالبی که صریح گفتن آنها مضرّ بوده وسیلت قرار داده است .

شیخ ما تنها بحکایات صوفیّه اهتمام نورزیده بلکه ازشعراء بزرگ مانند فردوسی وفخرالدّین گرگانی ورابعهٔ بنت کعب وازسلاطین محمود غزنوی وسنجر بن ملکشاه نیز

حکایاتی درنظم آورده واین امر نشان می‌دهد که عطّار بطور کلی بجمع قصص وروایات دلبستگی و توجّه‌داشته و اهتمام او منحصر بمرویّات صوفیان نبوده است.

پس از بزرگان ورجال تصوّف هیچکس درمثنویهای عطّار آن قدر سهیم نیست که محمود غزنوی، شیخ ازین‌مرد که زندگانی واقعیش هرگز پسندیدهٔ خردمندان نتواند بود پهلوانی نمودار عشق حقیقی و عواطف آسمانی ساخته و او را بصفات‌عالی ستوده است(۱)، در مجموع مثنویهای عطّار حکایات محمود غزنوی بالـغ میشود بشصت‌و یك حکایت که‌شیخ در آنها بسیاری ازاسرار ولطایف عشق‌را بی‌پرده می گوید و پرده از روی رموز و رازهای‌نهانی‌برمی گیرد و داد سخن‌می‌دهد.

عطّار با تیزهوشی و درایت خاص که نصیرالدّین نیز آنرا می‌ستاید(۲) روایات و قصص را بنظم می آوردو با مطالب عرفانی‌درهم می‌آمیزد و تا جاییکه تقریرمعانی درلباس‌قصّه امکان دارداز بیان صریح خودداری می کند و تن می‌زند.

مجذوبان و آشفتگان در آثار عطّار

گروهی‌ازصوفیان بوده‌اند که بظاهرحال‌مناسب فهم وادراك و رسوم و آداب و احکام شرع رفتار نمی کردند و یـا آنـکه اعمالشان بروفق عقل صورت نمی گرفت و چنان می‌نمود که بکلّی زنجیر خرد را گسسته‌اند و سر دربیابان جنون نهاده‌اند، این طایفه از مردم

---

۱ ـ درمصیبت نامه راجع بمحمود غزنوی می گوید:

چون نبد محمود را دولت مجاز　　　هر کجا می‌شد بدومی گشت باز

مصیبت‌نامه، ص ۲۳۱

۲ ـ ابن‌الفوطی ازقول خواجه نصیر که عطار را ملاقات کرده نقل‌می کند: (کان شیخاً مفوها حسن‌الاستنباط والمعرفة لکلام المشایخ والعارفین والائمة السالکین » رساله در تحقیق احوال وزندگانی‌مولانا جلال‌الدین محمد مشهور بمولوی، طبع دوم، طهران ۱۳۳۳، ص ۱۸۲.

در گریز بودند و مانند دیوانگان می‌زیستند و باحکام شرع اعتنایی ظاهر نداشتند و در سخن گستاخ بودند وبی‌پروا حقایق را برزبان می‌آوردند وبه‌نکته سنجی وبذله گویی انگشت‌نما بودند و بردستگاه وکارگاه آفرینش خرده‌ها می‌گرفتند ونقدها می‌کردند ودردهای اجتماع را که هیچ کس یارای اظهار آن نداشت رویا روی خلفا و حکّام وقضاة و ائمّهٔ دین بازمی گفتند و بسبب شهرت بجنون وسقوط تکلیف از مجانین ازآزار خلق درامان بودند و روزگار بخوشی وآزادی می گذاشتند.

این‌دسته ازمردان حق‌را صوفیّه «مجذوب» و«مجنون» و«عقلاءِ مجانین» و «بهالیل» و حالت آنها را «جنون» و «جنون‌الهی» و «بهللَه» می گویند.

محیی‌الدّین درفتوحات مکیّه(1) فصلی بخصوص در بیان مراتب و احوال این طایفه و علّت ظهور این حال برآنها آورده که بسیار مفید است و بعقیدهٔ او مجانین چند صنفند:

۱ ـ آنکه وارد غیبی بیشتر وفوق استعدادش باشد و براو غالب آید و درتصرّف خود گیردش چنانکه شعور باعمال خود نداشته باشد و اینحالت تا آخر عمر باقی ماند و صاحب این حالت را «مجنون» خوانند.

۲ ـ کسیکه براثر ورود وارد عنان عقل را از دست دهد ولی شعور حیوانیش برجای بماند و خورد وخواب او بحکم غریزهٔ حیوانی و بدون ادراك انسانی صورت گیرد و دارندگان این حالت «عقلاءِ مجانین» نامیده می‌شوند.

۳ ـ کسیکه قوّتش مساوی وارد است و در وقت ورود وارد غیبی‌نوعی ذهول از حس و توجّه بغیب برای اوحاصل می گردد و همینکه حالتش منقضی شد کردار و رفتارش طبیعی می‌شود.

---

۱ ـ فتوحات مکیه، طبع مصر، ج ۱، ص ۳۲۶ ـ ۳۲۲، فصل ٤٤.

و خلاصهٔ سخن آنست که چون تجلّی و ظهور حق فوق تحمّل و استطاعت طالب باشد بنیاد هستی وعقل وتصرّفش از هم فرو می‌ریزد و رشتهٔ تدبیرش می گسلد و پاره پاره می گردد و دل وجانش پس ازعروض چنین حالتی درتصرّف جذبه وتجلّی قرار می گیرد و دیگرمالك تدبیرخود نیست و اختیارش ازدست می‌رود و بدوهمان می‌رسد که از تجلّی الهی بکوه طور رسیده و ذرّه ذرّه ازهم پاشید وفرو ریخت .

محیی‌الدّین نام عدّه‌یی ازین مجذوبان را نقل می کند وحالت چند تن را که خود او دیده است شرح می‌دهد و تفاوت احوالشان را با ذکر اسباب آنها باز می گوید :

جمال‌الدّین ابوالفرج عبدالرحمن‌بن‌جوزی (متوفی ۵۹۷) در کتاب صفةالصفوة شرح حال چندتن ازین گروه را مندرج ساخته ازآن جمله شش تن در مجلّد دوم (طبع حیدرآباد ص ۱۱۲ ، ۲۹۳ - ۲۸۸) و سه‌تن درمجلّد سوّم (ص ۱۱٤ ، ۱۲۱ ، ۱۲۲) و دوازده تن درمجلّد چهارم (ص ۱۳ ، ۳٤ ، ۳۹ ، ٤۵ ، ۲۲۲ ، ۲٦۵ ، ۳۰۰ ، ۳۱۳ ، ۳۱٦ ، ۳۱۷ ، ۳۲۰ ، ۳۷۲) و چند قصّه نیز روایت کرده است .

ولی عطّار با این‌شوریدگان سروکار وارتباط دیگری دارد وهرجا می‌خواهد دردهای اجتماعی خود را بگوید یا برنظام آفرینش و اتقان صنع خرده بگیرد ویا عقائد دینی را نقد کند آنجاست که پای این هشیار سران دیوانه شکل ابله دیدار را بمیان می کشد و از زبانشان نکته‌های نغزبیان می کند ونقدهای‌ظریف واعتراضات سخت ولطف‌آمیز وارد می‌آورد و درین هنگام سخن عطّار روح دیگر دارد و دل‌انگیزی و شور خاص پیدا می کند و خواننده را بعالمی لبریز از حیات و معرفت و هوشیاری می کشاند .

این‌طایفه را عطّار بنام : بیدل ، مجنون ، دیوانه ، شوریده ، شوریده ایّام - یاد می کند و دربیان مقام واحوال وسرّ گستاخی و دلیری ایشان در کشف اسرار ، نکات دقیق و جالب باز می گوید و بخصوص در مقالهٔ بیست و دوم و بیست وهفتم از

مصیبت‌نامه حالات ومقاماتشان را شرح می‌دهد و نیز در منطق‌الطیر (ص ۱۹۵-۱۹۱) سخت از ایشان دفاع می کنند.

شیخ ما از حکایات این گروه مجموعاً صد وپانزده حکایت در مثنویهای خود آورده است. بدین تفصیل:

الهی‌نامه	۲۳	حکایت
منطق‌الطیر	۱٤	«
اسرارنامه	۱٤	«
مصیبت‌نامه	٦٤	«

در این اشعار عطّار بعناوین ذیل آنانرا می‌ستاید:

گستاخی دیوانگان:

خوش بود گستاخی دیوانگان — خوش‌همی‌سوزندچون‌پروانگان

منطق‌الطیر، ص ۱۹۲

نکتهٔ‌دیوانگان:

نکتهٔ دیوانگان آغاز کرد — پرّ و بال مرغ مستی باز کرد

مصیبت‌نامه، ص ٦٥

قصّهٔ دیوانگان:

قصّهٔ دیوانگان آزادگیست — جمله گستاخی‌و کارافتادگیست

همان کتاب، ص ۳۰۰

نوحهٔ دیوانگان:

هر که زین یك ذرّه‌آتش‌باشدش — نوحهٔ دیوانگان خوش باشدش

زانکه کارجمله‌شان‌دل‌دادگیست — سرنگونساری و کار افتادگیست

همان کتاب، ص ۳٤۲

بطور کلّی قصّه و حکایت در دست عطّار بمنزلهٔ افزاری است کـه از آن کارها می‌انگیزد و فوائد بسیار می گیرد و اگر عمری دراز در جمع حکایات و قصص صرف کرده سود بسیار نیز بر گرفته است چنانکه شاید بتوان گفت کـه ارزش و قیمت سخنش بیشتر بواسطهٔ درهم پیوستن و مرتبط ساختن مطالب عرفانی بدین حکایتها و قصّه‌های شیرین و دلپذیر است.

مذهب عطّار

چنانکه ظواهر آثار عطّار گواهی می‌دهد او مذهب اهل سنّت داشته است، اظهار عشق و علاقهٔ آتشین بخلفای سه گانه و مدح وستایش شافعی وابوحنیفه درمثنوی خسرونامه وتکریم ائمهٔ سنّت در تذکرةالاولیاء دلیلی است ظاهر وغیرقابل انکار، اندرزهای عطّار بمتعصّبان که روی سخن باشیعیان است و غلوّ او در دفاع ازعقائد سنیّان وصحّت خلافت ابوبکر وعمر بحدّی صریح و تند است که بهیچ روی تأویل نمی‌پذیرد و حمل آن برتقیّه مـکابرهٔ بـاعیان است. (مصیبت‌نامه ص ٤٠ - ٣٧ منطق الطیر، ص ٤٠ - ٣٢) ولحن اودرمنطق‌الطیرهمچنان تند است که طرزسخن جاحظ در کتاب «العثمانیة».

باوجودآنچه گفتیم اخلاص وارادت ونحوهٔ ستایش‌او ازحضرت مولای‌متّقیان بطوری صدق‌آمیز و مبنی برحسن اعتقاد است که قاضی نورالله ششتری وی را شیعهٔ پاك و خالص شمرده و مدائح او را درحق یاران پیمبر(ص) تأویل نموده است.

سخن راست آنست که بزرگان اهل سنّت هرگزمنکرفضائل حضرت امیر(ع) نبوده ونیستند ومرتبت آن حضرت و اختصاص وی بجناب سیّد انبیا (ص) آن‌اندازه آشکار ومدلّل است که جز نواصب و خوارج هیچکس را یارای انکار آن نبوده است وآن گروه نیز باتّفاق مسلمین مردوداند و ازحقیقت دین محجوب.

شیخ ما نیز خواه سنّی و یا شیعی باشد درمسلك تصوّف قدم می‌زده است وعموم صوفیان (باستثنای نقشبندیّه که بابوبکر نیز خود را پیوسته می‌شمارند) سند خرقهٔ خود را بنقطهٔ دائرهٔ ولایت محمّدیّه متّصل می‌سازند(۱) و درعقد بیعت ولویّه یداًبید علی را دستگیرخود می‌دانند و ساغرمحبّت وعشق بطاق ابروی مردانهٔ وی‌می کشند (علیه‌الصلاة وعلیه‌السّلام) و بنابراین عشق واخلاص او بدان ولیّ مطلق ومرشد کلّ امریست بسیار طبیعی و باقتضای رسوخ اوست درمسلك تصوّف و تبعیّت او در فروع مذهب ازامام اهل‌رأی ابوحنیفه نعمان‌بن ثابت و یا امام مطّلبی‌محمدبن ادریس‌شافعی منافاتی با ارادت و اخلاص‌عاشقانه‌اش بحضرت مولی الموالی‌علی(ع) ندارد و برفرض آنکه ویرا سنّی بشماریم بدون‌شك پیرو هیچ یك از ائمهٔ اربعه بالاختصاص نبوده و اطلاق حنفی یاشافعی وحنبلی یامالکی بر او روا نیست زیرا صوفیّه در فروع دین تابع هیچیك از این چهارتن (بتنهایی) نبوده‌اند بلکه درهر مسأله از مسائل فرعی دین بمصلحت حال‌عمل می کرده‌اند وفتوای یکی ازین‌چهارتن را ترجیح می‌داده‌اند و مقیّد بتبعیّت شخص بخصوص نبوده‌اند و سند ما درین باره گفتهٔ مجدالدّین‌شرف‌بن المؤیّد بغدادی است(۲) : «امّامَذْهَبُ الْقَوْمِ فِی الْمَسائِلِ الشَّرْعِیَّةِفَاِنَّه مااَمْکَنَ لَهُمْ اَنْ یَجْمَعوا وَیُوَفِّقوا بَیْنَ الْمَذاهِبِ الْمُخْتَلِفَةِ وَاَقاوِیلِ الْمُجْتَهِدینَ یَجْمَعونَ وَیُوَفِّقونَ وَلا یَمیلونَ اِلیٰ مااخْتَصَّ بِهِ واحِدٌ مِنَ الْاَئِمَّةِ وَالْمُجتَهِدینَ » .

---

۱ ــ مجدالدین بغدادی گوید : « فان‌انتساب جمیع‌المحققین والمکاشفین من‌الاولیاء و الاصفیاء الی علی رضی‌الله عنه بالصحبة والخرقة » تحفة البرره، نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی (شمارهٔ ۵۹۸) .

۲ ــ همان کتاب .

ومعاملات صورت واحکام ظاهر نزد اصحاب معرفت چندان اهمیّت ندارد واعتبار بعمل باطن وصدق نیّت واخلاص وعقد قلبی وتهذیب نفس وتکمیل روح است تا بدان حد که تفاوت ادیان را هم در این مرتبه معتبر ومهمّ نشناخته‌اند و هر کس را که پردهٔ غفلت و حجاب نفسانی‌را ازپیش چشم بر گیرد درخور وشایستهٔ آن شمرده‌اند که بدرجهٔ مکاشفه نائل آید واینك مجدالدّین بغدادی درتوضیح این مقال می‌فرماید(۱) :

« فَعَلیٰ مِقْدارِ ما یُزِیلُ الْمُجاهِدُ الْغِطاءَ السَّبَلی عَنْ عَیْنِ بَصیرَتِهِ یُکاشَفُ بِمُدْرَکاتِ الرّوحِ وَ حَقائِقِ عالَمِ الرّوحانِیَّةِ الّتی اَنْ یَتِمَّ کَشْفُ الْغِطاءِ وَالسَّیْرُ اِلیٰ هٰذا الْمَقامِ غَیْرُ مَخْصُوصٍ بِالْحَنیفِیَّةِ اَوِ النَّصْرانِیَّةِ اَوِ الْیَهودِیَّةِ اَوِ الْمَجوسِیَّةِ وَ کُلُّ مَنْ جاهَدَ حَقَّ الْجِهادِ وَاجْتَهَدَ فی قَطْعِ عَلائِقِ هٰذِهِ الصِّفاتِ الذَّمیمَةِ وَحَسْمِ مادَّتِها بَلَغَ هٰذِهِ الْمَرْتَبَةَ وَ لِهٰذا السِّرِّ قَدْ یُکاشَفُ الرُّهْبانُ مِنَ النَّصاریٰ مَعَ کُفْرِهِمْ وَ ضَلالَتِهِمْ بِما لا یُکاشَفُ بِهِ اَکْثَرُ اَئِمَّةِ الْمُسْلِمینَ الْمَغْرورینَ الَّذینَ قَنِعوا بِاسْمِ الْاِسْلامِ وَالْایمانِ وَاسْتَغْرَقوا فی حُبِّ الْمالِ وَ الْجاهِ وَ الشَّهَواتِ حَتّیٰ اخْتَطَفَتْهُمُ الشَّیاطینُ وَغَرَّتْهُمْ بِاللّٰهِ مَعَ اِنْذارِ الْحَقِّ اِیّاهُمْ بِقَوْلِهِ فَلا یَغُرَّنَّکُمُ الْحَیٰوةُ الدُّنْیا وَلا یَغُرَّنَّکُمْ بِاللّٰهِ الْغَرورُ » .

و پیداست که حکم برچنین کسان که محیط فکر شان تا بدینمایه از وسعت و غور رسیده است بمذهب و یا آیین خاصی در معاملات ظاهر نوعی از ظاهربینی و

---

۱ ـ تحفة البررة ، نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس .

عدول ازواقع وحقیقت فکری تواند بود و باوجود این‌چون کتمان علم ممنوع است میتوان در تأیید گفتهٔ قاضی نوراللّه ششتری بدو دلیل از اشعار عطّار استناد نمود :

اوّلا ببیت ذیل که درمدح حضرت علی علیه‌السّلام گفته است :

علی‌القطع افضل ایّام او بود　　　علی‌الحق حجّة الاسلام اوبود

اسرارنامه ، ص ۲۷

زیـرا اعتقاد با فضلیّت علی علیه‌السلام اختصاص دارد بشیعه ومعتزلهٔ بغداد و سائر(۱) اهل‌سنّت ومعتزلهٔ بصره معتقد بوده‌اندبافضلیّت ابوبکر،وشیخ عطّاربی گمان معتزلی نبوده است زیرا درین بیت باشارت آنها را مذمّت کرده است .

نیستی‌عادل تو با عدالت چه کار　　　عدلیی به از چو تو عادل هزار

مصیبت‌نامه ، ص ۱۱۲

و معتزله را « عدلیّه »(۲) و « اصحاب عدل ، تـوحید » خوانده‌اند و بنابراین

---

۱ ـ شرح مواقف ، طبع آستانه ، ج ۳ ، ص ۲۷۵ کشف‌المراد ، تألیف علامهٔ حلی ، طع صیدا ، ص ۲۳۹ .

۲ ـ این تعبیر (عدلیه) اطلاق می‌شده است برمعتزله وشیعه ودر کتب قدما برهمین منوال‌مستعمل است ازجمله اوائل المقالات ، تألیف شیخ مفید ، طبع دوم (تبریز) ص ۱ ، ۹۲ ، ۹۵ ، ۱۰٦ و کشف‌الفوائد ، طبع طهـران (۱۳۰۵) ص ٦۸ وهمچنین است تعبیر « اهل‌العدل » درانوارالملکوت ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص۱۲۷ ولی پس ازآنکه عقائد شیعه رنگ خاص بخود گرفت و در تقریرمطالب از گفتهٔ معتزله امتیاز یافت وظاهراً در قرن ششم این تعبیرات بمعتزله اختصاص داشته وهرجا « عدلیه » یا « اهل و اصحاب عدل‌وتوحید » گفته شود تنها برمعتزله اطلاق می گردد وهمین معنی‌مستفاد است ازعبارات علامه زمخشری درتفسیر کشاف ازجمله مقدمهٔ آن (ولقد رأیت اخواننا فی‌الدین من‌افاضل الفئة الناجیة العدلیة) وشهرستانی درملل ونحل ، طبع مصر درحـاشیهٔ الفصل ابن‌خرم ، ج ۱ ، ص ۵۷ ، در تهیهٔ این شواهد دانشمند محترم جناب آقای محمد نجمی استاد فاضل دانشکدهٔ علوم معقول ومنقول مساعدت بی‌دریغ مبذول فرموده‌اند .

عطّار باید شیعه باشد که بصراحت و ازروی قطع علی علیه‌السّلام را افضل دانسته‌است .

ثانیاً رباعی ذیل که درمدح حضرت امام حسین علیه‌السّلام سروده است :

ای گوهر کان فضل و دریای علوم — وز رای تو درّ درج گردون منظوم
بر هفت فلک ندید و بر هشت بهشت — نه چرخ چو تو پیش‌رو ده معصوم

مختار نامه

و اگر این رباعی را شیخ ما گفته باشد (وظاهراً گفتهٔ اوست زیرا در نسخه‌های بالنسبه کهن موجود است هرچند آنرا با وحدالدین کرمانی نیز نسبت داده‌اند) دیگر در تشیّع او کمتر جای شك باقی می‌ماند زیرا قول بعصمت امام از مختصّات شیعهٔ امامیّه واسماعیلیّه است(۱) واهل سنّت علی‌الاطلاق بوجوب عصمت امام معتقد نبوده‌اند علاوه بر آنکه بموجب این رباعی عطّار قائل بوده‌است بدوازده امام معصوم و این قول منحصراً موافقت دارد با عقیدهٔ شیعهٔ اثناعشریّه .

بگذریم ازین بحث که درخور مدرسهٔ فقه است و سخنی از درس مدرسهٔ عشق بگوییم ، عطّار بهر مذهب و کیش که پندارند مردی مخلص و مؤمن راستین بوده خدا را می‌شناخت و می‌پرستید امّا نه پرستش زاهدانه که از طمع بحور و قصور خیزد بلکه پرستشی عاشقانه که از کمال معرفت مایه گیرد وحق مطلوب باشدوبس .

این سلسلهٔ عشق الهی که بر گردن عطّار افکنده‌اند هر زمانش بشکل دیگر درشور وغوغا می‌آورد ، صلای عشق حق می‌زند ، باده از خم قدیم می‌نوشد ، نعرهٔ مستانه ازدل برمی کشد ، آه آتشینش سنگ را می گدازد ، سخنش «تازیانهٔ سلوك» می‌شود ، او خود را رنجور عشق طبیب غیبی می‌شناسد ، دیوانهٔ جمال لم‌یزل می‌بیند، محو اوست بدو می بیند و ازو میگوید ، بنگرید تا هیجان درونی خود را چگونه صفت می کند :

---

۱ ــ انوارالملکوت ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۰٤ ـ کشف‌المراد ، طبع صیدا ، ص ۲۲۷ .

این چه شوراست از تو در جان ای فرید — نعره زن از صد زبان هل من مزید
گر کند شخص تو یك یك ذرّه، گور — کم نگردد ذرّه‌یی از جانت شور
گر تو با این شور قصد عشق کنی — در نخستین شب کفن را شق کنی
چون بود شورت بجان پاك در — سر درین شور آوری از خاك بر
هم درین شور از جهان آزاد و خوش — در قیامت می‌روی زنجیر کش
شور چندینی چرا آورده‌یی — این همه شوز از کجا آورده‌یی
شور عشق تو قوی زور افتاد — جان شیرینت همه شور افتاد

مصیبت‌نامه، ص ٣٤٤

نمونهٔ دیگر از ایمان عشق آمیز و شورانگیز او بحق تعالی:

خدایا زین حدیثم ذوق دادی — چو پروانه دلم را شوق دادی
چو من دریای شوق تو کنم نوش — زشوق تو چو دریا می‌زنم جوش
ز شوقت آمدم در عالم خاك — ز شوقت می‌روم با عالم پاك
ز شوقت در کفن خفته بنازم — ز شوقت در قیامت سر فرازم
اگر هر ذرّهٔ من گوش گردد — ز شوق نام تو مدهوش گردد
اگر هر موی من گردد زبانی — نیابد جز ز نام تو نشانی
گر از هر جزو من چشمی شود باز — نبینند جز ترا در پردهٔ راز
گر از من ذرّه‌یی ماند و گر هیچ — ترا خواند ترا داند دگر هیچ

اسرارنامه، ص ٥٣

عشق عطّار بحضرت رسول اکرم بسیار است، دریای عشق محمّدی در جانش جوش می‌زند ایمانش بدو از روی تقلید و کور کورانه هم نیست، محمّد را مظهر تام وتمام حق می‌داند، بدین جهت باو عشق می‌ورزد (و کیست که ذرّه‌یی معرفت دارد و از نسیم عشق بویی بجانش رسیده است و او با عطّار هم‌آواز و بزنجیر عشق محمّدی

گرفتار نیست) بیایید تا سخن را بخود عطّار باز گذاریم وصفت نیازش را بـآستان حبیب خدا هم از زبان او بشنویم :

ای زمین و آسمان خاك درت   عرش و کرسی خوشه چین جوهرت
تا که جان دارم و تا خود زنده‌ام   بند بندت را بصد جان بنده‌ام
در زبانم جـز ثنای تـو مباد   نقد جانم جـز وفای تـو مباد
نیستم من مرد وصف ذات تـو   اینقدر هم هست از برکات تـو
وصف عقلم گر مبارز آمده است   عقل قاصر وصف عاجز آمده‌است
آنکه او وصف از خدا داند شنید   وصف کس آنجا کجا داند رسید
می نگویم کـز کسی بیشم شمر   از شمـار امّت خـویشم شمر
بـود طوفان شفاعت پیش تـو   آمدم بـا قحط طاعت پیش تـو
بـردر تـو کم بضاعت آمدم   برامید یك شفاعت آمـدم
تا ز دریای شفاعت یکدمی   برلب خشکم چـکانی شبنمی
نیست گر برخویشتن رحمت مرا   رحمتت بس ای ولی‌نعمت مـرا

مصیبت نامه ، ص ۲۹ ـ ۲۸ باختصار

صدق اعتقاد وشدّت ارادت شیخ مـا را بحضرت سیّدکاینات از وصف و نعت و ستایشهای او درمقدّمهٔ مثنویهای وی بخوبی میتوان دریافت ، وصف رسیدن سالك فکرت بدرگاه محمّدی‌موجی است ازهیجانهای درونی و ارادت باطنی عطّار بوجود کامل محمّد(ص) (مصیبت‌نامه ، ص ۳۰۹) عقیدهٔ عطّار اینست که وصول او برازهای نهانی وتوانایی‌اش بربیان حقایق‌بسبب پیوند و ارتباط معنوی‌اوست بارسول‌اکرم(ص) می‌فرماید :

زهی عطّار کز نور محمّد   شدی مسعود ومنصور ومؤیّد
از اودرجان ودردل‌مغز داری   از ان این درّهای نغز داری

زبان تـو از او آمد گهردار　　ز قعر بحرجان هردم گهربار
یقین کز خدمت او کام یابی　　وز او در هردو عالم نام یابی
رسولا رهبرا عطّار از تست　　ز سرّ عشق برخوردار ازتست
ز تو دارد گهرهای معانی　　بجزتو کس ندارد واین‌تودانی

الهی‌نامه، ص ۲۱

زان شدم ازبحرجان گوهرفشان　　کز تو بحرجان من دارد نشان

منطق‌الطیر، ص ۲٦

ولی این ایمان عاشقانه چنان نیست که عطّار را کور و کر کند و از تأمّل و تفکّر باز دارد تا او مانند سلیم دلان بی‌خبر وعامیان بسته چشم گران گوش هرچیز را که رنگ دین دارد و بنحوی از انحاءِ بائمّهٔ دین منتسب شده است نیندیشیده و بغور کار نارسیده بپذیرد و اعتقاد کند بلکه او مردی هوشمند و نکته‌یاب و ژرف نگر است و بسیاری از مسائل را بدیدهٔ خرد دوربین دریافته و بمعیار عقل سنجیده و نقد های دقیق و خرده های عجیب گرفته وچنانکه گفتیم نظر خـود را اغلب در حکایات دیوانگان و از زبان مردم شوریده باز گفته است. حکایت ذیل را بخوانید و جهاد او را برضدّ عقاید عامیانه ملاحظه فرمایید

مگر مردی ز مردان طلب‌کار　　بگرد گور مردان گشت بسیار
شبی‌میگشت‌خوش‌خوش گردخاکی　　بگوش او رسید آواز پـاکی
که تا کی گور مردان را پرستی　　بگرد کار مردان گرد و رستی

اسرارنامه، ص ۷۹

و حکایت ذیل نیز حاکی است ازتوجّه عطّار باموری برتر از آنچه زندانیان حواس بدان دلبستگی دارند:

آن یکی پرسید از مجنون مگر — کز کدامین سوی قبله‌است ای پسر
گفت اگر هستی کلوخی بیخبر — اینکت کعبه است درسنگی نگر
کعبهٔ عشّاق مولی آمده است — آن مجنون روی لیلی آمده است
چون تو نه اینی نه آن هستی کلوخ — قبله‌ت از سنگ است ای بی‌شرم شوخ

مصیبت‌نامه ، ص ۱۹۸

و این قصّه نیز مشتمل بر نقدی دقیق وظریف است :

نازنین شوریدهٔ درگاه بود — پیشش آمد زاهدی در راه زود
گفت می گوید خداوندت سلام — نازنین گفتش که تو برگیر گام
از فضولی دست کن کوتاه تو — زانکه هیچ از حق نیی آگاه تو
کارحق بر تو کجا مبنی بود — کز و کیلی چون تومستغنی بود
توبرون شوازمیان کان ذات فرد — بی رسولی تو داند گفت و کرد

مصیبت‌نامه ، ص ۲۲۰

چند نکته راجع بزندگانی عطّار

آنچه مسلّم است عطّار دارای ثروت ومکنت شخصی بوده و احتیاج بخلق نداشته است . داشتن داروخانه‌یی که همه روز عدّهٔ کثیر و بقول خودش «پانصد شخص» بدان مراجعه کرده و دارو می‌خریده‌اند محتاج بچندتن شاگرد است و دلیل تمکّن و وسعت مالی صاحب آن نیز هست ، خود عطّار نیز اعتراف دارد که متمکّن است ومحتاج کس نیست :

بحمدالله که در دین بالغم من — بدنیا از همه کس فارغم من
هر آن چیزی که باید بیش از آن هست — چرا یازم بسوی این و آن دست

الهی‌نامه ، ص ۳٦۷

ظاهراً مزرعه‌یی نیز داشته‌است چنانکه گوید :

در ده ما بود برنایی چو ماه   اوفتاد آن ماه یوسف‌وش بچاه

منطق‌الطیر ، ص ۲۵۵

هرچند ممکن است مقصودش قریهٔ کدکن باشد که بگفتهٔ دولتشاه اصل شیخ از آنجا بوده است (تذکرهٔ دولتشاه ، ص ۱۸۷)

بروایت ابن‌الاثیر (حوادث سنهٔ ۵۵۳) در آن سال نقیب علویان سوق و بازار عطّاران شهر نشابور را طعمهٔ حریق گردانید ولی معلوم نیست که شیخ یا پدرش درین حادثه متضرّر شده باشند زیرا هیچ اشاره‌یی در آثار اوراجع بدین مطلب وجود ندارد چنانکه عدم اشاره‌اش هم دلیل خلاف و عکس قضیّه نتواند بود بقرینهٔ آنکه درروزگار شیخ ما حوادث مهمّ (از قبیل تجاوز غزان چند نوبت بنیشابور و فتنه و آشوب آنها درخراسان و جنگهای محمودبن محمّد خاقان سمرقند و مؤیّد آی‌ابه با آن گروه وتاخت وتاز خوارزمشاهیان وجنگهای سلاطین غور و زلزلهٔ عظیم نیشابور ابن‌الاثیر حوادث ۶۰۵) اتّفاق افتاده که شیخ‌ما بسبب استغراق باحوال‌خود و بی‌اعتنایی‌بجهان غرور و سرای فریب و توجّه بعالم پاك و نشأهٔ روح آنها را نادیده گرفته چنانکه گویی آن واقعات و فتنه‌های بزرگ درعهد وی واقع نشده وچنین مطلبی بگوش‌او نخورده وتنها درضمن دوحکایت اشارت گونه‌یی بفتنهٔ غزان کرده است (مصیبت‌نامه ص ۱۴۳ ، ۲۵۱)

این تمکّن مالی وعدم احتیاج در زندگانی عطّار اثر مهمّ بجا گذاشته و ما تصوّر می‌کنیم که همین بی‌نیازی سبب شده است که مناعت نفس او محفوظ بماند و برای طلب روزی مدح این وآن نکند و قریحهٔ خود را در راه هدایت و ارشاد خلق و نشرفضیلت ودعوت مردم بسوی خدا و کمالات معنوی بکار ببرد .

چند نکته راجع بزندگانی عطّار

مسافرت عطّار بمکّه که دولتشاه می گوید (تذکرهٔ دولتشاه، ص ۱۸۸) مورد تأمّل است زیرا شیخ تا وقتی که اسرارنامه را نظم کـرده است توفیق زیارت مکّه و مدینه نیافته و درآرزوی چنین سفری بوده است چنانکه درمدح حضرت رسول(ص) می گوید:

منم در فرقت آن روضهٔ پاك — که برسر می کنم از آرزو خاك
اگر روزی بدان میدان درآیم — چه گویم زین خم چوگان برآیم
سه حاجت خواهم ازدرگاه تو من — که هستم سخت حاجت خواه تو من
که پیش ازمرگ این دلداده درویش — ببیند روضهٔ پاك تو در پیش

اسرارنامه، ص ۲۳

و چنانکه گفتیم اشارات شیخ می‌رساند که او دراین هنگام کمتر ازشصت سال نداشته وپس‌ازآن تاوقتی که نظم خسرونامه راآغاز کرده است مدّت سه سال‌منزوی وگوشه گیر و بطب مشغول بوده و نظم خسرونامه درحدود سال ۶۰۳ شروع شده و از آن پس عطّار سخت پیر و ناتوان بوده ومعلوم نیست که استطاعت بدنی برای‌سفر حجّ داشته است.

و گمان میرود که منشأ روایت دولتشاه اشعار گویندهٔ «لسان‌الغیب» است که علامهٔ فقید محمّد قزوینی در مقدّمهٔ تذکرة الاولیاءِ نقل فرموده‌اند و بمـوجب آن شاعری که لسان الغیب را در نظم کشیده مدّتی در حرم معتکف بوده و بمصر و شام هم سفر گزیده و چون مسلّم است که لسان الغیب و مظهرالعجایب و جوهرالذّات از عطّار نیست پس سخن دولتشاه عاری از حقیقت است وسند صحیح ندارد.

چنانکه مسافرت شیخ بخوارزم هم متّکی بر دلیل واضحی نیست و ملاقات‌او با مجدالدّین‌بغدادی این‌مطلب را نمی‌رساند چه‌آنکه مجدالدّین مدّتی‌هم درنیشابور

می‌زیسته وممکن است که عطّار او را درموطن خود ملاقات کرده باشد.

در کتاب «قرائد غیاثی» کــه جلال‌الدین یوسف جــامی بنام شاهرخ پسر امیر تیمور (۸۵۰ ـ ۸۰۷) تألیف کرده مکتوبیست ازمجدالدّین بغدادی‌برضیّ‌الدین علی‌لالا که مؤلّف قبل از درج آن مکتوب چنین نوشته است: «شیخ مجدالدّین بغدادی را بعد از تکمیل کــه شیخ نجم‌الدّین کبری قدّس سرّهما بخراسان حواله فرموده بود درشهر نیشابور ساکن می‌بود و خوارزمشاه که پادشاه با جاه بود او را باکراه و اجبار بخوارزم استدعا نمود و همراه برد ودرخانقاهی که باسم او بنا کرده بود اجلاس فرمود» (فرائد غیاثی، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه، شمارهٔ ۴۷۵۶)

مولانا و عطّار بنا بر گفتهٔ جامی ودولتشاه(۱) وقتی که مولانا بهمراه پدر خود از بلخ هجرت گزید درنیشابور باشیخ عطّار ملاقات نمود وعطّار کتاب اسرارنامه را بوی داد.

این ملاقات ممکنست اتّفاق افتاده باشد برای‌آنکه وقتی بهاء ولد از خراسان سفر کرد هنوز عطّار درقید حیات بود و از رسوم(۲) صوفیانست کــه در سفر هرجا مردی را نشان دهند بزیارتش می‌شتابند علی‌الخصوص که عطّار یکی از مردان بنام

۱ ـ تذکرهٔ دولتشاه، طبع لیدن، ص ۱۹۳.

۲ ـ مولانا درضمن حکایت دقوقی گوید:

در سفر معظم مرادش آن بدی — که دمی بــا بندهٔ خاصی زدی

این همی گفتی چو می‌رفتی براه — کــن قرین خاصگانم ای اله

یارب آنها را که بشناسد دلم — بندهٔ بسته میــان و مقبلــم

وانکه‌نشناسد توای یزدان‌جان — بر من محجوبشان کن مهربان

مثنوی، طبع میرزا محمود، طهران، ص ۲۴۴

نیز رجوع کــنید بعوارف المعارف در حاشیهٔ احیاء علوم‌الــدین، طبع مصر، ج ۲ ص ۹۸.

وشعرای بزرگ بود وقطعا بهاء ولد اشتیاق دیدار او را داشت و فرصت را غنیمت می‌شمرد. مهاجرت بهاءِ ولد در سال ٦١٦ و یا ٦١٧ اتّفاق افتاد زیرا مطابق روایت سلطان ولد پس‌از آنکه وی از بلخ بارسفر بست تاتار قصد آن اقلیم کردند و بلخ را گشودند وقتل‌عام کردند:

کرد از بلخ عزم سوی حجاز — زانکه شد کارگر دراو آن راز
بود در رفتن و رسید خبر — که از آن راز شد پدید اثر
کرد تاتار قصد آن اقلیم — منهزم گشت لشگر اسلیم
بلخ را بستد و بزاری زار — کشت از آن قوم بی‌حد وبسیار

ولدنامه، نسخهٔ خطّی متعلق بنگارنده

و اگر مقصود از « آن اقلیم » ممالك خوارزمشاهی باشد مهاجرت بهاءِ ولد در سال ٦١٦ و اگر مرادش سرزمین بلخ باشد بسال ٦١٧ واقع شده و چنانکه گفتیم عطّار در این موقع زنده بوده است.

ولی افلاکی و فریدون سپهسالار و نیز سلطان ولد این نکته را در تاریخ زندگی مولانا نیاورده‌اند درصورتیکه افلاکی از جعل حکایات برای اثبات عظمت مولانا خودداری نکرده و روایات بی‌اساس و خلاف عقل و درست برضدّ نظرهای خردمندانهٔ مولانا برساخته و درهم بافته است و معلوم نیست که جامی و دولتشاه این مطلب را از چه مأخذی برداشته‌اند، نگارنده ازجهات تأیید این روایت ارتباط عطّار و بهاءِ ولد را با نجم‌الدّین کبری شمرده و در رسالهٔ شرح‌حال مولانا (طبع طهران ۱۳۳۳، ص ۱۷) این نکته را باز گفته است.

دربارهٔ ارادت عطّار بنجم‌الدّین کبری و انتساب وی بسلسلهٔ کبراویّه درهمین مقدّمه سخن راندیم و آنرا ضعیف انگاشتیم، راجع ببهاءِ ولد و ارادتش بنجم‌الدّین

کبری هم اکنون تردّد خاطر حاصل کرده‌ایم و نادرستش می‌انگاریم زیرا پس از مطالعه و تحقیق درآثار بهاءِ ولد و نجم‌الدّین کبری هیچ گونه ارتباط فکری میان آن دو بنظرما نرسیده است .

از اینها کـه بگذریم ارتباط معنوی و پیوستگی روحانی مولانا بعطّار انکار پذیر نیست افلاکی چند حکایت آورده است که از روی آنها نظر مولانا بعطّار روشن می گردد وچون داوری بزرگی‌چون او دربارهٔ عطّار ارزش خاص دارد آنها را درین صفحات نقل می کنیم :

« فرمود که حکیم‌الهی وخدمت فریدالدّین عطّارقدّس‌الله سرّهما بس‌بزرگان دین بودند ولیکن اغلب سخن ازفراق گفتند امّا ما سخن همه از وصال گفتیم »

« روزی حضرت مولانا فرمود که هر که‌بسخنان عطّارمشغول شود ازسخنان حکیم مستفید شود و بفهم اسرار آن کلام رسد وهر که سخنان سنایی را بجدّ تمـام مطالعه کند برسرّ سنای سخن ما واقف شود »

مولانا آثـار عطّار را مطالعه می کرده است چنانکه افلاکی نقل می کند : « روزی حضرت مولانا سخنان فریدالدّین رحمةالله علیه مطالعه می‌فرمود » یاران و اصحاب وی نیز منطق‌الطیر ومصیبت‌نامه را بجدّ می‌خوانده‌اند و حسام‌الدّین چلبی « بربعضی یاران اطلاع یافت که برغبت تمام و عشق عظیم الهی‌نامهٔ حکیم سنایی را و منطق‌الطیرفریدالدّین عطّار ومصیبت‌نامهٔ او را بجدّ مطالعه می کنند و از آن‌اسرار متلذّذ می‌شوند و آن شیوه معانی غریب ایشانرا عجیب می‌نمود »

کثرت مطالب وحکایاتی که مولانا از آثار شیخ ما در مثنوی وغزلیّات‌اقتباس فرموده خود دلیل دیگر است برآنکه وی را بآثارعطّار انس‌وعشق تمام بوده است .

در مثنوی شریف ، سی‌وپنج حـکایت هست که مأخذ آنها باحتمال قوی آثار

منظوم عطّار است و اکثر آنها را در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی مندرج ساخته‌ام و بقیّه را سال گذشته که بتفحّص آثار عطّار مشغول بودم دریافته‌ام و در چاپ تازه‌یی که بناست از مآخذ قصص و تمثیلات صورت پذیرد اضافه خواهم کرد.

مولانا در «فیه‌مافیه»(۱) بیانی مفصّل دارد درسرّ حدیث: «یا لَیْتَ رَبَّ مُحَمَّدٍ لَمْ یَخْلُقْ مُحَمَّداً» که عیناً و حرفاً بحرف از مصیبت‌نامهٔ عطّار (ص ۳۲۰ـ ۳۱۸) اقتباس شده است.

افلاکی نقل می کند کـه: «روزی حضرت مولانا دوات و قلمی خـواسته برخاست و بردر باغچهٔ مدرسه این ابیات را نبشتن فرمود:

خطاب حقّ و بنده هردو بشناس — که توهو گویی وحق ایّهاالنّاس
خوشا هایی‌زحق و ز بنده هویی — میان بنده وحق، های و هویی
نبیند مـرد خودبین پادشا را — انین المذنبین باید خـدا را
درین‌ره نیست خودبینی‌خجسته — تنی لاغر دلی باید شکسته»

و این ابیات از اسرارنامهٔ عطّار است.

مولانا درغزلیّات، عطّار را بتعظیم تمام یاد می کند بدینگونه:

جانی که‌رو این‌سو کند با بایزید اوخو کند
یـا در سنایی رو کند یا بو دهد عطّار را

کلیّات شمس، انتشارات دانشگاه طهران، بیت ۲۹۲

اگر عطّار عاشق بد سنایی شاه و فائق بد
نه‌ایمم من نه‌آنم من که گم کردم سروپارا

همان کتاب، بیت ۷۳۹

---

۱ ـ فیه مافیه، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۲۰۳.

بگفتهٔ قاضی نورالله این دو بیت را هم مولانا درستایش عطّار گفته است :

هفت شهر عشق را عطّار گشت — ما هنوز اندر خم یك کوچه‌ایم
عطّار روح بود وسنایی دوچشم او — ما از پی سنایی و عطّار آمدیم

ولی بیت اوّل در نسخه‌های خطی وهم در نسخهٔ چاپ لکنهو وجود ندارد و بیت دوم در هیچ یك از ده نسخهٔ قدیمی کـه مبنای کار ما درطبع کلیّات شمس است دیده نمی‌شود و تنها درنسخهٔ چاپ لکنهو و بعضی ازنسخه‌های خطی متأخّر درضمن غزلی بدین مطلع آمده است :

ما عاشقان بخانهٔ خمّار آمدیم — رندان ولاابالی و عیّار آمدیم

و بنا براین نسبت آنها بمولانا باحتمال هرچه قوی‌تر درست نیست .

علاوه براینها مولانا بعضی از حکایات را که عطّار ساخته است در غـزلیّات خود مورد نظر قرار داده و بنظم آورده است مانند :

بانگ شعیب و ناله‌اش وآن اشك همچون ژاله‌اش
چـون شد ز حد از آسمان آمد سحرگاهش ندا
گرمجرمی بخشیدمت وز جرم آمرزیدمت
فردوس خواهی دادمت خامش رها کن این دعا
گفتا نه‌این خواهم نه‌آن دیدارحق خواهم عیان
گر هفت بحر آتش شود من در روم بهر لقا
گر راندهٔ آن منظرم بسته است ازوچشم ترم
من در جحیم اولی‌ترم جنّت نشاید مر مـرا
جنّت مرا بی روی او هم دوزخست وهم عدو
من سوختم زین رنگ و بو کو فرّ انـوار بقا

گفتند باری کم گری تا کم نگردد مبصری

چشم نابینا شود چون بگذرد ازحد بکا

گفت اردو چشمم عاقبت خواهند دیدن آن صفت

هر جزو من چشمی شود کی غم خورم من ازعمی

ورعاقبت این چشم من محروم خواهد ماندن

تا کور گردد آن بصر کو نیست لایق دوست را

کلیات شمس ، انتشارات دانشگاه طهران ، بیت ۳۸ ببعد

و مأخذ این مطلب داستانی است که درالهی‌نامهٔ عطّار (ص ۳۲۶) می‌توان دید ومانند این دوبیت ازغزل مذکور :

روزی یکی همراه شد با بایزید اندر رهی

پس بایزیدش گفت چه پیشه گزیدی ای دغا

گفتا که من خربنده‌ام پس بایزیدش گفت رو

یارب خرش را مرگ ده تا او شود بندهٔ خدا

که اصل این داستان در اسرارنامهٔ عطّار (ص٦٤) مذکور است .

مولانا گاهی نیز بعضی از ابیات غزلهای عطّار را درشعر خود اقتباس می‌کند از قبیل :

عاشقی نه بی‌وفایی کار ماست　　کارکار ماست چون او یار ماست

دیوان عطّار ، ص ۸۱

که بدین صورت می‌آورد .

عاشقی و بی‌وفایی کار ماست　　کارکار ماست چون او یار ماست

کلیّات شمس ، بیت ٤٥١٨

دلبری و بیدلی اسرار ماست   کار کارماست چون‌او یارماست

همان کتاب ، بیت ٤٤٥٩

چهار بیت ازین غزل عطّار :

گم شدن در کم زدن دین منست   نیستی در هستی آیین منست

دیوان عطّار ، ص ٨٤

با مختصر تفاوت در کلیّات شمس (بیت ٤٥٣٦ ببعد) هست و با اضافهٔ یك بیت در مقطع بصورت غزل مستقلّی در آمده است .

آثار عطّار در بارهٔ آثار عطّار تذکره نویسان سخنان مبالغه آمیز و بیرون از تحقیق گفته‌اند رضاقلیخان‌هدایت (١٩٠) قاضی‌نورالله ششتری (١١٤) دولتشاه (٤٠) کتاب بدو نسبت داده است .

شك نیست که شیخ ما شعر بسیار گفته و بدین جهت خود را « پر گوی » و « بسیار گوی » خوانده است :

ازازل چون‌عشق‌باجان خوی کرد   شور عشقم این‌چنین پر گوی کرد

مصیبت‌نامه ، ص ٣٧١

من ببیهوده شدم بسیار گوی   وز شما یک‌تن نشد اسرارجوی

منطق‌الطیر ، ص ٢٦٢

با دلم گفتم که ای بسیار گوی   چند گویی تن‌زن و اسرار گوی

همان کتاب ، ص ٣١٧

و بجهت علاقهٔ وافر بشعر و شاعری و گذرانیدن عمر در نظم کلمات ، شعر را « بت » وخود را « بت پرست » شمرده و گفته است :

چو تو عمر عزیز خود بیکبار   همه‌در گفت کردی ، کی کنی کار

بت تـو شعر مـی‌بینم همیشه / تـرا جز بت پرستی نیست پیشه
حجاب تـو ز شعر افتاد آغـاز / که مانی تو بدین بت از خدا باز
بسی بت بود گوناگون شکستم / کنون در پیش شعرم بت پرستم

الهی نامه، ص ۳۶۹ و ۳۷۰

ولی آثار مسلّم عطّار همانهاست که درمقدّمهٔ «خسرونامه» و «مختارنـامه» آنها را ذکر کرده و عبارتست از: الهی نامه، اسرارنامه، جواهرنامه، خسرونامه، شرح القلب، مصیبت‌نامه، مقامات طیور یـا منطق‌الطیر، دیوان قصائد و غزلیات، مختارنامه که مجموعهٔ رباعیّات اوست؛ شیخ درمقدّمهٔ مختارنامه گوید:

«التماس کردند کـه چون سلطنت **خسرونامه** در عالم ظـاهر گشت و **اسرارنامه** درجهان منکشف شد وزبان مرغان **مقامات طیور** ناطقهٔ ارواح را بمحلّ کشف رسانید ومصیبت **مصیبت‌نامه** از حد و غایت در گذشت، **دیوان** ساختن تمام داشته آمد و **جواهرنامه** و **شرح‌القلب** که هردومنظوم بودند از سر سودا که بود حرف علّتی بدو راه نیافت»

«و این دو مثلّث که از عطّار یادگارماند یکی **خسرونامه** و دیگر **اسرارنامه** و دیگر **مقامات طیور** و دوم **دیوان** و **مصیبت‌نامه** و **مختارنامه** عطر این دومثلّث درمثمّن هشت فردوس مربّع نشان علی سرر متقابلین».

و چنانکه می‌بینید درین مورد هشت‌اثر منظوم ازخود یاد می کند والهی‌نامه را نمی‌آورد ولی درمقدّمهٔ خسرونامه نام آن مثنوی نیز هست:

مصیبت‌نـامه زاد رهـروانست / **الهی‌نامه** گـنج خسروانست
جهان معرفت اسرارنامه است / بهشت اهل دل مختارنامه است
مقامات طیور مـا چنـانست / که مرغ عشق‌را معراج جانست

چوخسرونامه‌راطرزی‌عجیب‌است ز طرز او که و مه بانصیب است

ز شعرم یادداشت آن یار داعی همه مختارنامه از رباعی
ز گفت من که طبع آب زر داشت . فزون ازصد قصاید هم زبرداشت
غزل قرب هزار و قطعه هم نیز زهر نوعی مفصّل بیش و کم نیز
جواهر نامهٔ من بر زبان داشت ز شرح‌القلب‌من‌جان‌درمیان‌داشت

و بنا براین عطّار نه اثرمنظوم ازخود برمی‌شمارد وچون تذکرةالاولیاء را بر این‌عدّه بیفزاییم آنچه زادهٔ طبع و ریختهٔ‌خامهٔ سحرکار اوست از ده کتاب نمی گذرد از جواهرنامه وشرح‌القلب هنوز نشانی پدید نیست و بنابراین تنها هشت اثر منظوم و منثور ازشیخ ما باقی مانده است و بقیّهٔ کتب که بدو نسبت می‌دهند یا بطور قطع ازاونیست‌مانند: مظهرالعجایب ، لسان‌الغیب ، جواهرالذات ، اشترنامه، مفتاح‌الفتوح، بی‌سرنامه ، حیدری‌نامه وازاین قبیل‌منظومه‌های بی‌سروته وسخیف درمنتهای سخف ورکاکت که مردمان مزوّر وخام گفتار برهم بسته و بشیخ ما نسبت داده‌اند و مشتی سلیم دل و خام ریش آن افترا را پذیرفته و درجزوآثار وی آورده‌اند و یا آنکه در معرض شك است‌مانند: پندنامه که نگارنده در انتساب آن بعطّارمتردّد خاطر است

بموجب احصا و شمارشی بالنسبه دقیق مجموع اشعارعطّار درمثنویّات خود بالغ می‌شود به بیست و نه هزاروششصد وچهل وهفت (۲۹۶٤۷) بیت بتفصیل ذیل :

منطق‌الطیر	٤٤۵۸	بیت
الهی‌نامه	۶۵۱۱	»
مصیبت‌نامه	۷۵۳۵	»
اسرارنامه	۳۳۰۵	»
خسرونامه	۷۸۳۸	»

نسخ دیوان عطّار ازجهت قلّت و کثرت اشعار اختلاف دارد و نسخهٔ طبع طهران که درصحّت انتساب بعضی از محتویات آن بعطّار میتوان شك کرد ولی ازهمهٔ نسخ دیوان کامل‌تر است متضمّن نه هزار ونهصد وچهل‌وسه بیت است (۹۹۴۳) مختارنامهٔ عطّار هم مشتمل‌است‌بر پنج هزار(۵۰۰۰) بیت که چون این‌دوعدد را برعدد مجموع اشعار عطّار درمثنویاتش بیفزاییم عدد چهل‌وچهارهزاروپانصد ونود (۴۴۵۹۰) بدست می‌آید و این نزدیك است بگفتهٔ مؤلّف آتشکده که می گوید: « فقیر پنجاه هزار بیت اورا ملاحظه کرده‌ام » وظاهراً کسانیکه عدد اشعارش را بصدهزار وصد وبیست هزار رسانیده‌اند مجموع آنچه را که بعطّارمنسوبست تخمیناً درنظر گرفته‌اند.

برای آثارشیخ ترتیب تاریخی‌دقیقی‌نمی‌توان تعیین کرد زیرا اودرهیچ یك از مثنویها و دیگر آثارخود سال نظم و تألیف را بدست نمی‌دهد وچون نسبت بحوادث روزگار خود نیز بسبب استغراقی که درفکر یاتوجّهی که بعالم معنوی داشته‌بی‌اعتنا بوده است از روی قرائن تاریخی هم این ترتیب را درنظر نمی‌توان گرفت و تنها از روی حدس و اشاراتی که بوضع مزاجی و پیری و ناتوانی خود می کند ممکن‌است بگوییم که عطّارنخست منطق‌الطیرومصیبت‌نامه وسپس الهی‌نامه و اسرارنامه را بنظم آورده است زیرا درمنطق‌الطیر بهیچ روی از پیری وناتوانی خویش سخنی بمیان نمی‌آورد و درمصیبت‌نامه هرچند سخن ازمرگ و زوال‌عمرمی گوید اشارتی بپیری وضعف خویش‌نمی کند ومعلوم است که مقصودش بی‌اعتباری‌حیات وناپایداری آدمی است لیکن درالهی‌نامه و اسرارنامه از عجز وافتادگی خود شکایت می‌آغازد وبشصت سالگی اشاره می کند از اینرو گمان می‌رود که ایندو مثنوی را در زمانی قریب بیکدیگر بنظم آورده و چون سابقاً بیان کردیم که عطّاردرحدود سال پانصد وچهل ولادت یافته پس باید الهی‌نامه و اسرارنامه را درحدود سال ششصد هجری منظوم

ساخته باشد (البته با اختلاف چندسال که عادةً مسامحه می‌توان کرد)

وخسرونامه را چنانکه گفتیم دست کم سه سال بعد از اسرارنامه (که باحتمال قوی آنرا پس از الهی‌نامه ساخته است) سروده است و باملاحظهٔ این مقدّمات می‌توان گفت که منطق‌الطیر نخستین مثنویی است که عطّار بنظم آورده و خسرونامه آخرین مثنویهای اوست .

و از گفتهٔ شیخ درمقدّمهٔ مختارنامه روشن می گردد که دیوان خود را پیش‌از تدوین مختارنامه مرتّب ساخته و چون در مقدّمهٔ خسرونامه نام مختارنامه را ذکر کرده پس نتیجه این میشود که خسرونامه از همهٔ آثار منظوم او دنبال‌تر سروده شده است .

در آخر بعضی از نسخ منطق‌الطیر ابیات ذیل دیده می‌شود :

حق تعالی از مدد درها گشاد   و اتّفاق ختم این نسخه بداد
روز سه شنبه بوقت استوا   بیستم روزی بد از ماه خدا
پانصد وهفتاد وسه بگذشته سال   هم ز تاریخ رسول ذوالجلال

و دربعضی نسخ « پانصد وهشتاد وسه » قید شده ولی‌این ابیات باحتمال قریب بیقین از عطّار نیست و الحاقی است بدلائل ذیل :

یکی آنکه درسه نسخه از مجموعهٔ آثار عطّار که ازحیث قدم و کهنگی درطبقهٔ نخستین است یعنی مجموعهٔ قونیه مکتوب بتاریخ (۶۹۱) بشمارهٔ (۱۷۳٤) و مجموعهٔ دیگرهم در قونیه مورخ (۶۹۸) بشمارهٔ (۱۷٤۱) و مجموعهٔ کتابخانهٔ سلطنتی مکتوب (سنهٔ ۷۳۱) بشمارهٔ (٤٤۳) این ابیات وجود ندارد .

دوم در اکثر نسخ خطی منطق‌الطیر من‌جمله نسخهٔ مجلس بتاریخ (۸٤۰) بشمارهٔ (۱۱٤۷) ونسخهٔ خطی متعلق به‌آقای دکتر یحیی مهدوی مکتوب (۸٤٤) و نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملك مکتوب (۸۰۹) بشمارهٔ (۵۹۷٤) و نسخهٔ دیگرهم درآن

کتابخانه مورّخ بسال (۸۳۴) بشمارهٔ (۴۷۵۷). واکثر نسخ چاپی ازقبیل طبع پاریس و چاپ طهران بتصحیح مرحوم محمدحسین فروغی این اشعار در آخر منطق‌الطیر بنظر نمی‌رسد.

سوم گذشته ازهمهٔ اینها تاریخ مذکور صحّت ندارد زیرا «ماه خدا» بموجب حدیث نبوی: رَجَبُ شَهْرُ اللهِ وَ شَعْبانُ شَهْری وَ رَمَضانُ شَهْرُ اُمَّتی (جامع صغیر، طبع مصر، ج ۲، ص ۲۱) و حدیث نبوی: اَلا اِنَّ رَجَبَ شَهْرُ اللهِ الْاَصَمُّ (بحارالانوار طبع کمپانی، ج ۲، ص ۱۰۶) اطلاق می‌شود برماه رجب و درسال ۵۷۳ اوّل رجب روز شنبه و بنابرین بیستم رجب پنجشنبه بوده است و درسال ۵۸۳ اوّل رجب یك شنبه و بیستم آن جمعه بوده است و درسال ۵۷۳ وسال ۵۸۳ بیستم رجب سه‌شنبه نمی‌شود.

ونیز «ماه‌خدا» اطلاق شده‌است برذی‌الحجّه درحدیث نبوی: اِنَّ رَسولَ اللهِ وَقَفَ یَوْمَ النَّحرِ بَیْنَ الْجَمَراتِ فِی الْحَجَّةِ الَّتی حَجَّ فیها فَقالَ النَّبی اَیُّ یَومٍ هٰذا قالوا یَوْمُ النَّحْرِ قالَ فَاَیُّ بَلَدٍ هٰذا قالوا بَلَدُ اللهِ الْحَرامِ قالَ فَاَیُّ شَهْرٍ هٰذا قالوا شَهْرُ اللهِ الْحَرامِ (سنن ابن‌ماجه، طبع مصر (۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۰۱۶ کتاب‌المناسك، حدیث ۳۰۵۸) و اوّل ذی‌الحجّه سال ۵۷۳ جمعه بوده و بیستم آن چهارشنبه می‌شود و اوّل ذی‌الحجّه ۵۸۳ یك‌شنبه و بیستم آن جمعه بوده است پس فرض اینکه ماه ذی‌الحجّه را «ماه خدا» بگیریم نیز درست نیست

همچنین «ماه خدا» در احادیث مروی ازطرف شیعه اطلاق می‌شود برماه رمضان مانند حدیث: شَهْرُ رَمَضانَ شَهْرُ اللهِ (بحارالانوار، ج ۲، ص ۸۷) و حدیث

شَعْبانُ شَهْری وَ رَمَضانُ شَهْرُاللهِ (همان کتاب ، ص ۹۱) و تعبیر حضرت سجّاد در دعای وداع رمضان : اَلسَّلامُ عَلَیكَ یاشَهْرَ اللهِ الاَکْبَرَ وَ یا عیدَ اَوْلیائِه الْاَعْظَم (صحیفهٔ سجادیّه ، طبع طهران ۱۳۱۵ ، ص ۲۰۱)

و اوّل رمضان ۵۷۳ سه‌شنبه بوده و ازینرو بیستم آن یك‌شنبه می‌شود ودرسال ۵۸۳ اوّل رمضان مصادف بوده است با روز چهارشنبه و بیستم آن دوشنبه بوده پس براین فرض هم تاریخ مذکور صحّت ندارد مگراحتمال دهیم که اوّل ذی‌الحجّه سال ۵۷۳ و رمضان سال ۵۸۳ بسبب اختلاف رؤیت یك روزتفاوت داشته وبنا براین بیستم ذی‌الحجّه و رمضان سه شنبه بوده است .

دیوان قصائد و غزلیات

از سخن عطّار در مقدّمهٔ مختارنامه « و دیوان ساختن تمام داشته آمد » استنباط میشود که‌اوخود دیوانش را مرتّب ساخته و هم بگفتهٔ خود وی در خسرونامه :

زگفت‌من که طبع آب زر داشت — فزون ازصد قصاید هم زبرداشت
غزل قرب هزار و قطعه هم نیز — زهر نوعی مفصّل بیش و کم‌نیز

بیش‌ازصد قصیده وقرب هزار غزل وقطعه گفته و در دیوان خود نوشته‌است .

قدیم ترین نسخهٔ موجود از دیوان عطّار (در ایران) نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای ملّی است بشمارهٔ (۲۲۶۸) که درسال (۶۸۲) و شصت و چهار سال پس از شهادت عطّار جمع آوری شده و کاتب در آخر نسخه نوشته است : الدیوان (کذا) سالك الطریقة ناسك الحقیقة سلطان المحقّقین برهان العارفین فریدالدّین محمّدبن محمود النیسابوری‌المعروف بالعطّار رحمةالله علیهم‌اجمعین‌فرغ من‌تسطیره یوم‌السبت سلخ ذی‌القعده سنهٔ اثنی وثمانین‌وستمائه و کتب بخطّه فضل‌اللّه‌بن‌محمد بن محمودبن

عثمان القزوینی غفرالله له ولوالدیه و لجمیع المسلمین والمسلمات حامداً لله و مصلیّا علیه » و پس‌ازین می‌نویسد : «مقابله کردیم بـا دواوین متفرّق و این قصاید نبشتیم تتمّهٔ دیوان » بدنبال‌این ، مقداری ازقصائد وغزلیات می‌افزاید ولی‌چون از آخر افتاده دارد معلوم نیست چه مقدار اضافه کرده است .

این‌نسخه مشتمل است بر (۳۶۲) غزل وقصیده و شش رباعی که مجموعاً بالغ بر سه‌هزار ونهصد وپنجاه وشش بیت میشود و کاتب آن بی‌شك مردی دقیق ومحتاط بوده و بدین جهت نسخهٔ مشارالیها دارای اهمیّت بسیار است و مأخذی معتمد برای جمع و تصحیح دیوان عطّار تواند شد .

در مجموعهٔ ایا صوفیا بشمارهٔ (۲۹۱۰) که تاریخ کتابت آن (۷۰۶) است و متضمّن رسائل‌چند است از اکابر صوفیه تنها چهارده قصیده ازعطّار بچشم می‌خورد .

نسخهٔ طبع طهران که از روی سه نسخهٔ خطی فراهم آمده فقط بیست و پنج قصیده را متضمّن است پس‌اگر عطّار واقعاً بیش از صد قصیده‌داشته زیاده ازهفتاد وپنج قصیده از قصائدش دستخوش حوادث شده است .

غزلیات او نیز مطـابق طبع طهران هفتصد وپنجاه وهشت‌تا فزونتر نمی‌شود و بنابراین دویست وچهل ودو غزل او هم از دست رفته وظاهراً شیخ ما در ذکر اعداد چندان دقّتی بکارنمی‌برده ومقصودش مفهوم عدد و کثرت‌اشعاراست ونظری بمنطوق ومفاد حقیقی آن ندارد چنانکه سابقاً هم بدان اشارت رفت .

بطور کلّی‌غزلیّات عطّار را میتوان تحت سه عنوان : عادی ومعمولی ، عرفانی، قلندری - مندرج ساخت و براین سه نوع تقسیم نمود .

درنوع اول شیخ مانند اکثرشعرا بوصف‌زلف وخط وخال وسائر اعضاء معشوق پرداخته و بیانش طوریست که تاب تأویل ندارد و پیداست که عشق و معشوق عادی را وصف می کند ، عدد این غزلیات (۳٤٦) است .

نوع دوم مشتمل است بر وصف عشق حقیقی و ارتباط بشاهد غیبی و مسائل عرفانی و وصف جمال درین نوع بشکلی‌است که انصراف شاعرازجمال حسّی وتوجّه او بکمال معنی و جمال لم یزلی درخور انکار نیست .

مضامین عرفانی درین قسم ، دور می‌زند غالباً برمسألهٔ فنا و بقا و اینکه هستی در نیستی است و مسألهٔ تجلّی و ظهور حق در اعیان و وحدت وجود و مسألهٔ بطون وظهور حق و اینکه او در یك حال هم ظاهر است وهم باطن .

عدد این نوع در دیوان عطّار از دو نوع دیگر بیشتر است و بالغ میشود بـه (۴۱۷) غزل .

نوع سوم را می‌توان قلندریّات نامید زیرا براساس فکر قلندریّه از تخریب ظاهر و تحصیل بدنامی وعمل کردن برضدّ عادات ورسوم سروده شده و درین‌غزلیات است که شاعر ازمسجد بمیخانه و کلیسیا می‌رود و بر ترسایان ماهرو عشق می‌ورزد و رسوایی را بر نیکنامی ترجیح می‌دهد و تنها در یك غزل است کـه پیری ترسا لاابالی می‌شو . و بترك آیین مسیح میگوید و از کلیسیا روی در خرابات می آورد که آن خود نیز رفتاری قلندرانه است (غزل : رهبان دیر را سبب عاشقی چه بود . دیوان عطّار ، ص ۱۸۲)

عدد این نوع بسیار کم است و از (۷۱) غزل تجاوز نمی کند .

ازمجموع غزلهای عطّار چهارصد و هشتاد وچهارغزل بوزن کوتاه و شش‌تایی (مسدّس) و بقیّه (دویست وهفتاد و چهار غزل) بوزن دراز و هشت‌تایی (مثمّن) است و پانصد وپنجاه وچهار غزل دارای ردیف و باقی آنها (دویست و چهار غزل) غیر مردّف است .

در این اشعار رنگ حوادث نمودار نیست و بدین جهت نمی‌توان برای آنها

ترتیب تاریخی از روی قطع معلوم نمود مگر از روی اشاراتی که شاعر بسنین عمر خـود نموده است و بنابراین می‌توانیم بگوییم قدیم ترین اشعارش از جهت تـاریخ قصیدهٔ ذیل است :

ای غیب‌بجان تو می‌رسد پیوست   که‌پای درنه و کوتاه کن‌زدنیا دست

که درآن بسی‌سالگی خود اشاره نموده و گفته است :

بزیر خاك بسی خفت خـواهی ای عطّار
مخسب نیز چو عمر آمدت بنیمهٔ شست

و آخرین آنها قصیده‌یی است بدین مطلع :

غرّه مشو گر ز چرخ کار تـو گردد بلند
زانکه بلندی دهد تـا بتواند فـکند

که درآن از هفتاد و اند سالگی سخن می‌راند .

مرگ درآورد پیش وادی صد ساله راه
عمر تو افکند شست برسر هفتاد و انـد

و بنا بر فرض ما در تاریخ ولادت عطّار (۵۴۰) قصیدهٔ نخستین بـاید در سال (۵۷۰) و قصیدهٔ دوم مابین سال ۶۱۰ و ۶۱۸ انشا شده باشد .

تنها در غزل ذیل :

ای دو عالم پرتوی از روی تو   جنّة الفردوس خاك کـوی تـو

دیوان ، ص ۳۳۱

بیتی وجود دارد که ممکن است دارای نـوعی از اشارهٔ تاریخی بـاشد و آن بیت ذیل است :

گشت هندوخان لقب برخان چرخ   ترك گردون تا که شد هندوی تو

ملکشاه بن تکش خوارزمشاه در اواخر سال ۵۹۲ از طـرف پدر بحکومت نشابور برگزیده شد و او را پسری بود بنام « هندوخان » که بگفتهٔ عطا ملک(۱) بعد ازمرگ پدرش درسال ۵۹۳ نظام‌الملك صدرالدّین مسعود هروی (مقتول ۵۹۶)(۲) ویرا از شادیاخ باخوارزم فـرستاد این هندوخان سری پرشور و سودا داشت و در اوائل کار عمّش علاءالدّین محمّد خوارزمشاه (۶۱۷ - ۵۹۶) درخراسان بود ولشگری فراهم آورد و کرّ و فرّی می کرد و درسال (۵۹۷) از جانب سلاطین غور حکمران مرو و سرخس بود و درهمان سال از خراسان پناه بسرزمین غور برد(۳).

و گمان می‌رود که عطّار در بیت مذکور بدو اشارت کرده و نام ویرا آورده و از اینرو ممکنست که آن غزل را درحدود سال ۵۹۲ یا ۵۹۷ سروده باشد.

امّا قصائد عطّار بیشتر جنبهٔ موعظه و نصیحت دارد و از نوع زهدیّات است و شاعر بروش منبریان و باسلوب وعظ دینی بترك دنیا و توجّه باموز آخرت و عبرت از بی‌اعتباری عالم حس و ناپایداری عمر و زوال‌شؤون حیات دعوت می کند وبآیات و روایات متمسّك می‌شود و درآنها تأثیر سبك سنایی و خاقانی محسوس است.

آنچه می‌توان مسلّم فرض کرد اینست که عطّار در جمع و تدوین دیوان‌خود ترتیب معیّنی ازجهت تاریخ یا موضوع یا وزن و قوافی درنظر نگرفته و بدون نظم و برحسب اتّفاق آنها را مدوّن ساخته است چنانکه نسخهٔ مجلس شورای ملّی نیز ازحلیهٔ ترتیب عاطل است واین نکته که باز گفتیم ازمقدّمهٔ مختارنامه که انشاء خود عطّار است واضح می گردد. اینك سخن عطّار: « ابیاتی که در دیوانست بسیار است

---

۱ - جهانگشای جوینی، چاپ لیدن، ج ۲، ص ۴۰.
۲ - ابن‌الاثیر، حوادث ۵۹۶.
۳ - ابن‌الاثیر حوادث ۵۹۶ جهانگشا ج ۲، ص ۵۰

و ضبط آن دشوار و از زیور ترتیب عاطل است و از خلاصهٔ ایجاز ذاهل اگرچه ترکیبی دارد ترتیبی ندارد.»

مختار نامه

این کتاب مشتمل بر رباعیّات عطّاراست که بخواهش دوستان از مجموع دیوان خود اختیار وانتخاب کرده و در پنجاه باب بحسب موضوع مرتّب ساخته است او بگفتهٔ خود شش‌هزار بیت درقالب رباعی‌ساخته و بنا براین سه هزار رباعی پرداخته بود که از آن میان هزار بیت یا پانصد رباعی را که لایق این عالم نبود بآب شست و بدان جهان فرستاد.

شستن و دفن کردن کتب و آثار درمیان صوفیان رسم دیرین و آیین کهن بود و پیش‌تر از شیخ ما از اکابر صوفیان ابوالحسن احمدبن ابی‌الحوّاری (متوفی ۲۳۰) و محمّدبن علی حکیم ترمدی و ابوسعیدبن ابی‌الخیر (۴۴۰ - ۳۷۵) کتب خود را بآب شستند(۱) و ابوسعید بموجب روایتی دیگر تمام کتب خود را زیر زمین کرد و برسر آن درختی بنشاند(۲).

مختارنامه مصدّر است بمقدّمه‌یی منثور بخامهٔ عطّار که در انشاءِ آن تا حدّی تکلّف وتقیّد بصنایع بدیعی‌مؤثر افتاده است و آن حلاوت وحسن تأثیر که درتذکرة الاولیا هست درین مقدّمه وجود ندارد ولی از آن جهت که آثار عطّار در آنجا برشمرده شده است متضمّن فایدتی نیز هست.

ابواب پنجاه گانهٔ کتاب درمطالب مختلف ومتفرّق‌است بعضی درمسائل‌عرفانی و برخی در مبادی دین ومذهب و پارهٔ امور و احوال شخصی و قسمی نیز در وصف مناظر طبیعی است ازقبیل بهار و شب و گل وصبح وبابی چند عاشقانه دروصف چشم

---

۱ ــ کشف‌المحجوب هجویری طبع لنین گراد، ص ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۷۹

۲ ــ اسرار التوحید، طبع طهران، ۱۳۳۲ ص ۴۹ ــ ۴۷.

و ابرو و خط وخال و لب و دهن و میان وقد وصفت آمـدن و بی‌وفایی معشوق و دردمندی و بیچارگی عاشق ، عدهٔ رباعیّات درین‌ابواب مختلف و غالباً هربابی‌دارای مضامین مکرّر است که عطّار با تصرّفات شاعرانه گاه آنها را در لباس نو و زیور ابداع جلوه داده است .

ظاهراً مقدّمهٔ بعضی از نسخ در عدّهٔ رباعیّات اختلاف داشته زیرا در مجموعهٔ شمارهٔ (۱۱٤۷) مجلس شورای ملی مکتوب در ۸۳۷ و ۸٤۰ نوشته است : « دوهزار بیت شسته آمد » و بنا بر این‌مجموع رباعیّات که عطّار اختیار نموده دوهزار میشود و تمام ابیات از چهارهزار بیت نمی گذرد درصورتیکه بموجب سائر نسخ مختارنامه شامل پنج هزار بیت است .

تذکرة‌الاولیاء کتابیست مشتمل برشرح حال هفتاد و دوتن از بزرگان اسلام و مشایخ صوفیّه وآغاز می‌شود بحضرت جعفربن‌محمّد صادق (علیه‌السّلام) و ختم آن بشرح حال امام محمّد باقر است و عطّار آنرا در دو قسم مرتّب ساخته یکی متقدّمان کـه از حضرت جعفربن محمّد شروع می‌شود و آخرین کس که درین قسم ذکـر شده حسین‌بن منصور حلّاج است (مقتول ۳۰۹) و قسم دوم تعلّق دارد بذکر متأخّران از مشایخ کبار و شروع آن بابراهیم خوّاص است (متوفی۲۹۱) وختام می‌پذیرد بذکر امام محمّد باقرعلیه‌السّلام و درین کتاب ترتیب تاریخی معتبر نیست ومصنّف درین باب خود را آزاد گذاشته است . شرح‌حال هریك ازین بزرگان باچند جملهٔ مسجّع که غالباً معرّف درجه و مرتبهٔ او درتصوّف نیز هست آغاز می گردد و عطّار این اسلوب را از حلیةالاولیاءِ تالیف حافظ ابی‌نعیم احمدبن عبدالله اصفهانی (متوفی ٤۳۰) اخذ کرده که علیّ‌بن عثمان هجویری نیز در کشف‌المحجوب همـان روش را معمول داشته است .

پس از آن عطّار چند حکایت ازصاحب ترجمه نقل می کند و سپس کلمات و اقوال او را در ضبط می‌آورد و درآن حکایـات هم مقصود او مسائل تاریخی نیست بلکه نظر اصلیش متوجّه است بایجاد ایمان و حسن اعتقاد نسبت بمشایخ و اکابـر صوفیّه وهدایت خوانندگان بمعارف الهی وطرق تهذیب نفس وتصفیهٔ باطن وتکمیل اخلاق وتلطیف حسّ انسانی و در این زمینه عطّارتوفیق عظیم یافته و تذکرةالاولیاءِ چراغی‌است که فرا پیش‌طالب و سالك حقیقت و راه انسانیّت برافروخته و برافراشته است و بدین جهت است کـه قطب‌بن محیی‌جهرمی از اکابر متصوّفه و صاحبدلان قرن نهم پیروان خود را موظّف کرده بود که تذکرةالاولیا را بهمراه مثنوی شریف و احیاءِ علوم الدّین و کیمیای سعادت پیوسته مطالعه کنند و این چهار کتاب را ورد روزانهٔ ایشان قرار داده بود.

عدّهٔ حکایات واقوال مأثوره بحسب اشخاص مختلف میشود وآنکه بیش‌ازهمه حکایت از احوالش نقل شده بایزید بسطامی است که حکایات او بهشتاد وهفت بالغ می‌گردد و آنکه اقوال بیشتر دارد ابوالحسن خرقانی است که عطار چهار صد و نه کلمه از او روایت کرده است.

پیش از آنکه شیخ ما تراجم صوفیه را ترتیب دهد بعربی و پارسی چندین کتاب مشتمل بر احوال مشایخ تصوّف تألیف شده بود از قبیل حلیة الاولیا، حافظ ابی‌نعیم و طبقات الصّوفیّه ابوعبدالرحمن سُلَمی (متوفی ٤١٢) وصفةالصّفوه تـألیف ابوالفرج عبدالرحمن‌بن‌جوزی (٥٩٧ - ٥١٢) و در کتاب التعرّف ازابوبکر کلابادی (متوفی ٣٨٠) و رساله قشیریّه تألیف ابوالقاسم قشیری (متوفی ٤٦٥) و شرح‌تعرّف بفارسی از اسماعیل‌بن محمدبن عبدالله مستملی (متوفی ٤٣٤) و کشف المحجوب هجویری فصلی بخصوص در ذکر مشایخ ترتیب یافته بود و خواجه عبدالله انصاری

نیز طبقات الصوفیه را بزبان پارسی ز بلهجهٔ هروی املا کرده وتکمیل نموده بود و عطّار اگرچه مبتکر نیست ولی‌ازجهت جمع اقوال وحکایات تذکرةالاولیاء برتمامت آنها ترجیح دارد هرچند که بر ذکر عدهٔ کمتر از پیران طریقت اقتصار نموده است وپیشتر گفتیم که دربن کتاب مجموعاً نهصد وهشتاد وهشت‌حکایت ودوهزاروهشتصد وشصت وچهار کلمه از مشایخ درج شده است .

انشاء کتاب از جهت شیرینی و سادگی هم کم نظیر است و بخصوص عطّار در شرح حال بایزید وشبلی وجنید و ابوالحسن خرقانی و ابوالحسین نوری و حسین‌بن منصور حلاج سخن را بسرحد اعجاز کشانیده و داد فصاحت داده و قلم سحرانگیزاو در تراجم احوال این اشخاص سخت شورانگیز و مستی بخش است .

عطّار براستی‌این امتیاز را احراز کرده کـه درنظم و نثر استادی تمام است و همچنانکه شعرش از حیث روانی و انسجام و قوّت تأثیر ممتاز است نثر او هم ایـن اوصاف را بکمال و تمام داراست .

شاید بتوان گفت که بالاترین خصوصیّات آثار منظوم ومنثور عطّار آنست که برای هدایت و راهنمایی جامعه گفته شده و در روزگاری که غالب شعرا فکر خود را درمدح وهجو وهزل بکارمی‌برده‌اند او نظرخود را از امرا وحکّام بجامعهٔ انسانی وخدمت بحقیقت منصرف ساخته وبشر را بیگانگی و وحدت و بلند نظری ودوری از تعصّب دعوت کرده و وظیفه‌یی را که هرمرد صاحبدلی باید برعهده گیرد بگردن گرفته و در ادا و گزارد آن وظیفه چندانکه توانسته کوشیده است .

علاوه برقوّت وقدرت درنظم و نثرشیخ ما مردی سخن‌پرداز و خوش‌بیان ودر محاوره نیزچابك و توانا بوده است چنانکه خواجه نصیر او را بدینگونه می‌ستاید :

« وَ كانَ شَيْخاً مُفَوَّهاً » و« مفوّه » بعربی کسی‌را گویند که نیک گویا وخوش بیان باشد .

پس نتیجه این میشود که عطّاردارای ملکهٔ بیان بمعنی‌وسیع کلمه و شاعری بزرگ و نویسنده‌یی ماهر و گوینده‌یی چیره زبان و سخنور بوده و پیداست که‌این اوصاف بسرحدّ کمال در کم‌تر کسی جمع شده است .

راجع بخصائص لغوی ودستوری تذکرة‌الاولیاء علامهٔ مرحوم محمّد قزوینی درمقدّمهٔ آن کتاب و نیز استاد مرحوم محمّد تقی‌بهار درجلد دوم سبك‌شناسی بحثی مفید کرده‌اند و چاپهای مختلف تذکرة‌الاولیاء در کتاب « جستجو در احوال و آثار فریدالدّین عطّار نیشابوری » تألیف جناب آقای سعید‌نفیسی بتفصیل مذکوراست .

فرزندان عطّار

عطّار دارای فرزندان بوده ویکی از فـرزندانش ظاهراً در سی ودو سالگی وفات یافته و ایـن معنی مستفاد است از دو رباعی که در مختارنامه آمده و اینك در اینجا بنقل‌آن می‌پردازیم :

تا چند کشم ز مرگ تو درد ازتو — وز سینهٔ آتشین دم سرد از تـو
ای‌چشم وچراغ‌مرده تدبیرم‌چیست — من بردم رنج وخاك برخورد ازتو

دردا که بر چون سمنت می‌ریزد — زلـف سیه پـر شکنت می‌ریزد
ای سی ودو سالهٔ من آخر بنگر — کان سی‌و دو در ازدهنت می‌ریزد

و ظاهراً تا قرن سیزدهم هجری هنوز کسانی بوده‌اند که نسب خود را بعطّار می‌رسانیده‌اند(۱) امّاقصّه‌یی که قزونی استرابادی در کتاب‌بحیره(۲) نقل می کند که

---

۱ ــ جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار ، طبع طهران ، ص ٥ ــ در سال ۱۳۱۱ کتاب فروشی دوره گرد نسخهٔ خطی دوعزائم و ادعیه نزد من آورد که مصنف‌خود را از فرزندان عطار و پیرو طریقهٔ شطاریه شمرده بود وچنان بخاطر دارم که تألیف آن را مقارن عهد صفویه تشخیص کردم ولی‌مقدمهٔ کتاب راکه نوشته بودم هرچه گشتم درمیان یادداشتهای خود نیافتم .

۲ ــ جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار ، ص یح .

بموجب آن عطّار ده پسر داشته و در سفری نه تن بدست دزدان و درپیش چشم شیخ بقتل رسیده‌اند و دهمین بسبب کلمه‌یی که شیخ برزبان آورده نجات یافته بدون شك مجعولست و آنرا بی کم و کاست از روی حکایتی که عطّار درضمن شرح حال ابن‌عطا آورده(۱) ساخته و بر تراشیده‌اند .

شهادت عطّار

قدیم‌ترین مأخذ در بارهٔ پایان کار عطّار روایت ابن‌الفوطی است « و استشهد علی یدالتتار بنیسابور » که بموجب آن معلوم می‌شود که عطّاربمرگ طبیعی نمرده وشربت شهادت‌نوشیده ومحلّ قتلش شهر نیشابور بوده است .

ابن‌الفوطی سال قتل او را تعیین نمی کند ولی اینکه شهادت او بر دست تتار و در شهر نیشابور اتّفاق افتاده قرینه است براینکه وقوع قتل وی در حادثهٔ فتح نیشابور و کشتار عام آن شهر بر دست مغول بوده زیرا اوّلا اطلاق قضیّه بدون ضبط تاریخ گواهی می‌دهد که شهادت عطّار در حادثهٔ معروف و مشهوری واقع شده والا ابن‌الفوطی بنا برسنّت و روش معمول خود در ذکر وفیات رجال می‌بایست که سال حادثه را قید کند چنانکه درنظائر آن ازقبیل قحط و وبای عام معمول بوده وهست که می گویند سال وبایی یا قحط چنین و چنان شد و بسبب شهرت واقعه از ذکر سال خودداری می‌نمایند .

ثانیاً بنص‌عموم مورّخین(۲) مغول‌بعلّت کینه‌یی که از مردم نشابور بسبب قتل

---

۱ ـ تذکرة الاولیاء ، طبع لیدن ، ج ۲ ص ٦٨ .

۲ ـ جهانگشای جوینی، چاپ‌لیدن ، ج ۲ ، ص۱٤۰ ـ ۱۳۵ـ طبقات ناصری‌بتصحیح عبدالحی حبیبی قندهاری ، طبع لاهور ، ج ۲ ، ص٦٦۱ و صاف ، طبع بمبئی ، ص ۵۷۳ که فتح نیشابور را در ٤ شنبه نوزدهم صفر شمرده است ، ابن‌الاثیر ، ج ۱۲ ، ص ۱۵۱ معجم‌البلدان طبع مصر ، ج ۸ ، ص ۳۵۸ .

تغاجار گورکان داماد چنگیز داشتند آن شهر را چنان ویران کردند که مانند زمینهای زراعتی صاف و هموار گردید و تا سگ و گربه را نیز بقصاص قتل وی زنده نگذاشتند و تمام نشابوریان را از دم تیغ گذرانیدند مگر چهارصد تن را کـه بلسم پیشه‌وری بیرون آوردند و بتر کستان بردند و بنابراین نمی‌توان تصوّر کرد که عطّار را زنده گذاشته باشند.

وچون فتح وقتل‌عام نیشابور بتصریح عطا ملک جوینی در روز شنبه پانزدهم صفر سال ششصد وهیجده (٦١٨) اتّفاق افتاده و تا پانزده روزطول کشیده پس شهادت شیخ‌علی‌التحقیق در نیمهٔ دوم صفر همان‌سال بوقوع پیوسته است و نگارنده دراضافات وتوضیحات رسالهٔ شرح حال مولانا (طبع طهران ۱۳۳۳ ص۱۸۲) از روی سهو وفات عطّار را بسال (٦١٧) پنداشته است.

پیشتر اشاره کردیم که بنص ابن‌الاثیر شهر نیشابور درسال (٥٥٦) از بن ویران گردید چندانکه دوتن‌هم درآنجا مسکن نداشتند وشادیاخ بجای شهرقدیم مرکزیّت یافت و بگفتهٔ یاقوت و دیگران شهری را که مغول خراب ساختند شهری تازه بود که در محلّ شادیاخ برآورده بودند و از اینرو عطّار در شادیاخ بقتل رسیده نزدیک بموضعی که قبر وی را درآن بنا کرده‌اند.

امّا روایات دیگر کـه مقدّم برین تاریخ است (٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٩، ٥٩٧، ٦٠٢، ٦٠٧، ٦١٠) مسلّم البطلانست بدلیل آنکه خواجه نصیر با عطّار ملاقات کرده و او چنانکه گذشت بسال (٥٩٧) متولّد شده وتاحدود سال (٦١٨) در نیشابور می‌زیسته و از طرز داوری او در بارهٔ عطّار معلوم است که جوانی متمیّز و دارای اطّلاع بـوده وملاقات او باعطّار پیش ازسال (٦١٢) مستبعد است ودیگر بقرینهٔ تصریح ابن‌الفوطی و جامی و دولتشاه که عطّاربدست مغول شهادت یافت که بنا برآن فرض، شهادت او پیش از سال (٦١٨) متصوّر نیست.

و با وجود آنچه گفتیم که نیشابور را مغول بتمام ویران کردند وساکنان آن شهررا بجز چهارصد تن که باخود بتر کستان بردند ازدم تیغ گذرانیدند فرض شهادت او بسال (۶۲۷) که جامی گفته ودیگران بتبعیّت وی نقل کرده‌اند برخلاف نصوص تاریخ نویسان و محتاج است بفروض و احتمالات بعیده از قبیل آنکه عطّار از شهر گریخته وبمحلّ دیگر رفته و بعد از ده سال کشته شده باشد و اینکه مغول دروقت دیگر دست بکشتار مـردم نیشابور زده و از سر بهانه جویی عطّار را بقتل رسانیده باشند که هریك احتیاج بدلیل و قرینه و گواهی ازتاریخ دارد درصورتیکه این امر بنظر بسیار عادی و طبیعی است که عطّار درقتل عام نیشابور مقتول شده باشد ونیازی بفرضها و احتمالات نیش غولی هم ندارد و بدیهی است که تکرار سنهٔ ۶۲۷ در آثار کسانیکه بعد ازجامی می‌زیسته‌اند دلیل درستی تاریخ مذکورنتواند بود زیرا علاوه بر آنکه تکرارغلط آنرا لباس صحّت نمی‌پوشاند همه آن اقوال بیك مأخذ برمی گردد وآن نفحات الانس جامی است .

بعضی ازتذکره‌نویسان درچگونگی شهادت عطّار اقوال نادرست وافسانه مانند نوشته‌اند که در کتب پیشینیان نیامده وشباهت تمام بافسانه‌های الف لیلة ولیلة ورموز حمزه و اسکندرنامه وخاورنامه دارد و یقین است که برساخته و بافتهٔ قرن نهم ببعد است و ما از نقل آنها صرف نظر کردیم .

بپایان رسید بحث در احـوال عطّار بخامهٔ این ضعیف بدیع‌الزمان فروزانفر عفا الله عن جرائمه وآثامه روز یکشنبه پانزدهم خرداد ۱۳۳۹ هجری شمسی مطابق دهم ذی‌الحجه ۱۳۷۹ هجری قمری در منزل شخصی واقع درخیابان بهار از محلات شمالی طهران و الحمدلله اولا وآخرا .

نقد و تحلیل الهی‌نامهٔ
عطّار

بسم الله الرحمن الرحیم

الهی نامه: مثنوی‌یی است بوزن بحر هزج مسدّس محذوف مشتمل بر ۶۵۱۱ بیت که آغاز می‌شود بحمد خدا و نعت رسول (ص) و مناقب یاران وی ومضامین این قسمت مبتنی است بر عقائد دینی و روایات و قصص مذهبی و عقائد و افکار حکما (از روی ندرت) و بعد از نعت رسول (ص) وصفی مشبع از معراج دارد شبیه بدانچه در سائر مثنویّات وی می‌بینیم.

و پس از آن طرح اصلی کتاب شروع می‌شود که عبارتست از مناظرهٔ پدری با پسران شش گانهٔ خود که هر کدام از وی چیزی و مرادی خواسته‌اند بدینگونه:

پسر اوّل: دختر شاه پریان. پسر دوّم: جادویی. پسر سوّم: جام جم. پسر چهارم: آب حیات. پسر پنجم: انگشتری سلیمان. پسر ششم: کیمیا.

پدر در جواب هریك علّت و سببی را که موجب این طلب شده و خواهش درونی فرزند را برانگیخته بیان می کند و پسر جواب می‌دهد و میان پدر و پسر بحث اخلاقی و دینی و اجتماعی درمی گیرد وسرانجام پدر از میدان بحث چیره و پیروز بیرون می‌آید و پسر را قانع می کند آنگاه پسر حقیقت امر را از پدرجویا می‌شود و پدر آن امر را که مطلوب پسر بوده توجیه و تأویل می کند وزان پس نوبت بپسر دیگرمی‌رسد و او نیز برهمان منوال باپدر بحث وجدل‌می آغازد تاآنکه پدر او را بتسلیم نظروقبول‌دلائل‌خود وا میدارد ومطلوب را تأویل وتفسیرمی‌نماید.

گفت‌و گوی پدر و هریك ازپسران چهار مقاله را فرا می گیرد مگر بحث او با پسر چهارم که گویا سریع القبول بوده یا قدرت جدل نداشته و بدین جهت در قدم اوّل‌از بحث سپر تسلیم فرا روی کشیده و گفتار پدر را پذیرفته و تمام سؤال وجواب در دو مقاله بپایان رسیده است .

آرزو وخواهشهای پسران از اموریست که شهرت دارد ولی‌ازصحّت و واقعیّت عاری است و در عداد اوهام بشری شمرده می‌شود و پدر نخست بجای آنکه در اصل بحث‌وارد شود علّت‌خواهش وانگیزهٔ طلب‌را مورد بحث قرارمی‌دهد و بنقد و نکوهش آن می‌پردازد و این مسأله کتاب را از جهت اطّلاع برنظر عطّار درچند مطلب مهمّ اخلاقی و اجتماعی اهمیّت بسیار می‌بخشد .

نظر عطّار در بارهٔ ازدواج (سؤال پسر اوّل) و غلبهٔ وهم و پندار (سؤال پسر دوم) و عجب و طلب جـاه از طریق علم و معرفت (سؤال پسر سوم) و طـول امل (سؤال پسر چهارم) و جاه طلبی از راه فـرمانروایی (سؤال پسر پنجم) و حرص برطلب و جمع مـال (سؤال پسرششم) از مقالات بیست و دو گانه بخوبـی روشن می گردد و چنانکه خوانندگان بوضوح درمی‌یابند در غالب ایـن مسائل شیخ راه افراط پیموده و بطور کلّی نفی کرده است و خاصه نظر او در امر زناشویی و داشتن فرزند و کسب مال و جمع ثروت با فقر محمّدی و طریق عدّه‌یی از مشاهیر صوفیّه سازگار نمی‌آید .

دیگر ازجهات اهمیّت الهی نامه مبارزه‌یی است که شیخ در این کتاب بااوهام و خرافات رائج در میانهٔ عوام و شاید خواص شروع نموده و بدلائل استوار و استناد بقصص‌وامثال‌بنیان‌آنها را درهم ریخته و واژگون ساخته است ، نباید فراموش کنیم که هوس ازدواج با دختر شاه پریان و تحصیل ثروت از راه کیمیا و رسیدن بآمال و آرزوها بوسیلهٔ سحر وجادویی در طول قرون و اعصار چه مایه عمر و وقت و مـال

وجان‌مردم ساده دل و زودباور محال‌اندیش را بر باد داده و ازحقائق زندگی‌منحرف و دور داشته است ، در روزگاری که اکابر علما در تسخیر و عزائم کتاب نوشته‌اند (مانند فخرالدّین رازی که کتابی درین باره دارد و در کتابخانهٔ آستان قدس‌موجود است) وگاهی نیز درصدد معالجهٔ امراض بدان وسیله برمی‌آمده‌اند (ابن‌ربّن‌طبری تقریباً چهار قرن پیش از عطّار در فردوس الحکمة باب مخصوصی درین نوع معالجه نوشته است) و داستان خضر و اسکندر ورد زبانها بوده وحکیم نظامی از معاصرین عطّار بتفصیل تمام در اسکندرنامه آن قصّه را آورده است اقدام دلیرانهٔ شیخ که‌خود از اکابر صوفیانست باآنکه عوام و بعضی از خواص این طبقه نیز درنشر این‌روایات تأثیر عجیب داشته‌اند بی‌گمان روشن بینی وحق پرستی او را در نظر مـا مؤکدتر جلوه می‌دهد و براحترام و بلندی مقامش می‌افزاید .

روش عطّار در ترتیب مقالات الهی‌نامه اینست که در آغاز هرمقاله سؤال‌پسر وجواب‌پدر را طرح می کند وپس‌ازآن از گفتهٔ پدربمناسبت‌جواب حکایتی می‌آورد و غالباً بلکه بطور کلّی پس از این قسمت مطلب عوض می‌شود و شیخ امور دیگر را در نظم می کشد و باقتضاءِ سخن حکایتی نقل می کند که گاه نتیجهٔ آن بامطلبی که حکایت را بتناسب‌آن آورده است ربط جلی و پیوند روشنی ندارد و گاه ترتیب مطالب و حکایات بصورتیست که خواننده تصوّر می کند یـا بیقین می‌بیند کـه شیخ حکایتها را پیشترساخته و سپس‌برای پیوستن‌آنها بیکدیگر ابیاتی که (مانندتخلّص ماست درقصائد مدح) گنجانیده و بصورت آنها را بشکل یك مقاله و در سیاق گفتار واحد درآورده است و بهمین سبب جهات انتقال شیخ را از مضمونی بمضمون دیگر با تأمّل‌بسیار و بدشواری می‌توان توجیه نمود و براستی ترتیب کتاب بدانگونه است که اگر در هرمقاله سؤال و جواب پسر و پدر و حـکایت نخستین را جدا کنند و

بصورت مستقلّ درآورند باساس مطلب وبنیاد اصلی الهی‌نامه ضرری متوجّه نمیگردد و نقصانی درطرح اساسی آن مشهود نمی‌شود و درفهم و تصویر داستان پدر و پسران ششگانهٔ وی بسائر ابیات حاجتی صورت نمی‌بندد و در نتیجه توان گفت که از جهت نظم و ترتیب منطقی و تسلسل مطالب و حکایات ، الهی‌نامه بپایهٔ منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه نمی‌رسد و در عداد آثار بی‌نظیر عطّار قرار نمی گیرد .

رویهم رفته شیخ در الهی‌نامه دویست وهشتاد و دوحکایت بر شتهٔ نظم کشیده که درمیانهٔ آنها حکایتی دربارهٔ مهستی (ص۲۳۲) و قصّه‌یی از فخرالدّین گرگانی (ص ۱۰۳) و داستانی مفصّل از رابعه دختر کعب (ص۳۳۰) می‌خوانیم که برای اطّلاع از احوال آن سه تن که از شعراء بنام زبان پارسی محسوبند بی اندازه مفید است .

شیخ حکایات را مطابق اسلوب خود با زبان ساده و دور از تکلّف بنظم آورده مگر در وصف جمال و حسن دلبران که از این قاعده عدول کرده و صنایع بدیعی بکار برده (ص ۳۱ ، ۴۸ ، ۸۰ ، ۲۹۵) و درصفحهٔ (۳۴۵) در دوازده بیت از روی التزام پنجاه وهفت کرّت لفظ « سر » را استعمال نموده و بالطّبع شعر او دربن موارد چندان لطیف و دلکش نیفتاده است .

حکایات الهی‌نامه بطور کلّی مفصّل‌تر ودرازتر از حکایات سائر آثار عطّار است و بخصوص حکایت زن پا کدامن (ص ۴۷ - ۳۱) وقصّهٔ امیر بلخ وعاشق شدن دختر او (ص ۳۵۲ - ۳۳۰) و داستان پسر هارون‌الرّشید (ص ۲۶۴ - ۲۵۸) طول و تفصیل تمام دارد .

روایات و قصص دینی بالنسبه بسائر مثنویّات صوفیانهٔ عطّار در الهی‌نامه بیشتر است وظاهراً علّت آن باشد که روش و طریقهٔ شیخ در این منظومه متمایل بزهد و

ترك دنیا و خوف ازمرگ و بیم عاقبت است و بناچار مضامین اشعار متأثر است از افکار دینی و حکایات نیز باقتضای آنها از مآخذ دینی گرفته شده و شیخ آنها را در بسیاری ازمواضع بمضامین آیات واحادیث تأیید نموده است .

قوّت ایمان وشدّت اخلاص شیخ را ازمقدّمهٔ کتاب (ص ۱۱ ـ ۷) و خاتمهٔ آن بخوبی می‌توان استنباط نمود و هیچ شك نیست که عطّار (در الهی نامه) مردی‌است صاحب ایمان قوی و تاحدّی متمایل بعقائد عامیانه در صورتی که این نظراز مطالعهٔ منطق‌الطیر ومصیبت‌نامه کمتر بخاطر می گذرد .

باهمهٔ آنچه گفتیم شیخ ما درالهی‌نامه بداستان‌های ملّی بیشتر عنایت ورزیده و در مواضع مختلف از آنها یاد کرده چنانکه در (ص۹٤) داستان بیژن و قصّهٔ اکوان دیو و جام کیخسرو و در (ص ٢٤٥) داستان رستم وسهراب و درفش کاویان و در (ص ٢٤٨) داستان یزدگرد و در (ص ٢٦٦) قصّهٔ خون سیاوش و در(ص٣٢٨) داستان رستم و اسفندیار و در (ص ٣٣٤) اشارتی بافراسیاب و آب زره مشاهده می کنیم .

درمیانهٔ حکایات الهی‌نامه قصّهٔ امیر بلخ وعاشق‌شدن دختر او (رابعهٔ بنت کعب) امتیاز دارد زیرا شیخ درین داستان مناظرمختلف را از قبیل : جمال معشوق ، باغ ، میدان جنگ ، عاشق و معشوق ـ وصف می کند ومانند شاعران منظره ساز نکته‌ها و خرده‌ها در وصف کار می‌بندد و قدرت خویش را درصنعت وشعر غیرعرفانی نشان می‌دهد و در نامهٔ دختر کعب و شرح مرگ غم انگیز او سخت مؤثر و سوزناك سخن می گوید چنانکه استادیش درشعر سادهٔ لطیف و سبك صنعت‌آمیز ومتکلّفانه درخور انکار نتواند بود .

چون درضمن تلخیص و نقد کتاب نظر خود را در هرمورد باز گفته‌ایم بیش

ازین در تفصیل نمی کوشیم وقضاوت را بخوانندگان نکته‌دان خرده‌بین باز می گذاریم و بذکر این مطلب اکتفا می کنیم که نام این منظومه را خود شیخ « الهی نامه » نهاده است .

چنانکه گوید :

در گنج الهی بر گشادم — الهی نامه نام این نهادم
بزرگانی که در هفت آسمانند — الهی‌نامهٔ عطّار خوانند

(الهی‌نامه ، طبع استانبول ، ص ۳٦٦)

مقدّمهٔ کتاب

این منظومه مطابق معمول آغاز میشود بحمد و ثنای حق تعالی از آنجهت که جهان را آفرید وآدم را از کفی خاك پدیدآورد و زمین وآسمان و جسم وجان را خلقت کرد خدایی که خورشید وماه روشنی از نور او دارند و جان وخرد در وی حیران و انگشت بدندان ماندهاند.

مدار وصف عطّار برتفسیر وبیان قدرت وعلم حق‌تعالی وتوجیه صفت «ظاهر و باطن و اوّل وآخر» است و ابیاتی چند درشرح کلمهٔ «نور» و اطلاق آن برخدای بزرگ دارد وتفسیر گونه‌یی را ماند ازآیهٔ نور (قرآن کریم، سورهٔ نور، آیهٔ ۳۵) و درین میانه اشاره می کند بدین مطلب که معرفت ذات و صفات میسّر نمیگردد و عقل و ادراك بشری از تصوّرآن عاجز است.

حق تعالی بعقیدهٔ وی در همه اشیاء ساریست وآب وآتش و باد وخاك وافلاك وستارگان‌مدد از وی می گیرند وبسوی حضرتش‌می‌پویند وعاشق و طلبکار وصالند وهمچنان که موجودات جویای آن ذات بی‌نشانند او نیز درهمه و طلبکارهمه‌است.

از اشارات عطّـار اعتقاد بوحدت وجـود برخواننده آشکار می گردد مثلا درین بیت:

همه جانا تویی چه نیست چه هست

ندیدم جـز تو در کـونین پیوست

بعقیدهٔ او آفرینش آدم و عجایبی که در خلقت بشری نهفته است اهمیّت‌بسیار

دارد و شاید بهمین سبب چندین بار بکمال قدرت باری‌تعالی و آفرینش انسان اشاره نموده و او را پذیرای عشق الهی و نمودار عالم کبیر شمرده است.

دل که خانهٔ رازوجلوه گاه ذاتست هم مورد توجه عطّارقراردارد و درین‌مقدّمه چند بیت درصفت دل وپیوستگی آن بخداوند جان وجهان سروده است.

پایان این‌نعت وتحمید وصف احوال‌درونی شاعر وسوز واشتیاق باطنی اوست، شاعر بسوز تمام وزاری زار نـاله آغاز می کند و ازآن پیدای ناپیدا مقصد و مطلب و آرزوی خود را میخواهد، شاعرما چشم از اینسرای وآن سرای بردوخته و دیده بجمال معشوق ازل و ابد دردوخته است نه از دوزخ بیم دارد و نـه امید ببهشت، او برتر از خوف و رجاست او را میخواهد و بس.

تو میخواهد ز تو هردم بزاری — سزد گـر کار او اینجا برآری
تو میخواهد ز تو در هردو عالم — ز تو گـوید بتو راز او دمادم
تو میخواهد ز تو تا راز بیند — ترا در گـنج جان او باز بیند
تو میخواهد ز تو در کلّ اسرار — که بنمایی در انجامش تو دیدار

در ضمن این طلب سوزناك و مناجات درد انگیزعطّار ازآن دشمن درونی که دل هر سالکی از مکر وفسونش هراس عظیم دارد یعنی هوای نفس امان می‌خواهد وچارهٔ این درد را ازآن‌طبیب بیماری دل‌بعجز وتضرّع درخواست می کند، تأثیرآیات قرآن در تمهید این مقدّمه و انشا و بسط مضامین آن سخت پیدا و نیك آشکار است چنانکه درین بیت:

نه کس زو زاده نه او زاده از کس — یکی ذاتست در هردو جهان بس

که ترجمهٔ گونه‌ایست از: قُل هُوَاللهُ اَحَدٌ لَمْ یَلِدْ وَلَم یُولَدْ (سورهٔ خلاص آیهٔ ۱، ۲، ۳) و بیت ذیل:

توپی اوّل توپی آخـر تعالی   توپی باطن توپی ظاهر تعالی

که ناظر است بآیهٔ : هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ (سورهٔ حشر ، آیهٔ ۳) و این بیت :

ز خاکی این همه اظهار کرد او   ز دودی زینت پرگار کرد او

که اشاره است بآیهٔ : ثُمَّ اسْتَوىٰ اِلَى السَّماءِ وَ هِیَ دُخانٌ (سورهٔ فصّلت ، آیهٔ ۱۱) و نیز :

تو نوری در تمـام آفرینش   بتو بینا حقیقت عین بینش

تو آن نوری که لم تمسسه نارٌ   درون جان ودل دردی و دارو

که مقتبس است از آیهٔ نور (سورهٔ نور ، آیهٔ ۳۵) و ازین قبیل است :

تو باشی من نباشم جاودانی   نمانم من درآخر هم تو مانی

که مناسبت دارد با مضمون : کُلُّ مَنْ عَلَیْها فانٍ وَ یَبْقیٰ وَجْهُ رَبِّكَ (سورهٔ الرحمن آیهٔ ۲۷ ، ۲۶)

ز صنعش آدم از گل رخ نموده   ز وی هرلحظه صد پاسخ شنوده

زعلمش گشته آنجاصاحب‌اسرار   خود اندر دید آدم کرده دیدار

که مبتنی است بر : وَ بَدَأَ خَلْقَ الْاِنْسانِ مِنْ طِینٍ (سورهٔ سجده ، آیهٔ ۷) وَ عَلَّمَ آدَمَ الْاَسْماءَ (سورهٔ بقره ، آیه ۳۱)

در چند مورد نیز ازمضامین احادیث استفاده نموده و گاه لفظ حدیث راآورده است چنانکه :

توپی در جان و دل گنج نهانی   تو گفتی کُنْتُ کَنْزاً هم تودانی

که مصراع اوّل مستفاد است از مضمون حدیث : كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيّاً (احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۹) و در مصراع دوّم لفظ حدیث هم ذکر شده است .

ز علمش گشته آدم صاحب اسرار خـود اندر دیدآدم کـرده دیدار

که مصراع دوم ظاهراً ناظر است بحدیث : خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلىٰ صورَتِه (احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۱۵ ـ ۱۱٤)

دل اینجا خانهٔ ذات تو آمد نمود جمله ذرّات تو آمد

که توان گفت ترجمهٔ این حدیث است : اَلْقَلْبُ بَيْتُ الرَّبِّ (احـادیث مثنوی ، انتشارات دانشگـاه طهران ، ص ٦۲) و مبتنی است بـر این حـدیث : لَمْ يَسَعْنِى اَرْضِى وَلاسَمائِى وَ وَسِعَنِى قَلْبُ عَبْدِىَ الْمُؤمِنِ (احـادیث مثنوی ، انتشارات‌دانشگاه طهران، ص٢٦) پس‌ازحمدوثنای خداوند نعت‌پیغمبر(ص) آغاز می کند بدینگونه که حضرت را حبیب خدا و اصل خلقت و غایت آفرینش و جهان را ظلّ وجود و طفیل هستی او می‌شمارد ، بعقیدهٔ وی آدم طفیل وجود اوبود انبیا سخن توحید از وی آموختند او درتحقیق بگشود و داد توحید بداد هیچکس را بسرّ شرعش بار نیست و خرد در راه معرفتش طفلی شیرخوار است و درین میان سخن از قدرت تصرّف و اعجاز نبوی می کند و شقّ‌قمر وتسبیح سنگریزه وپناهنده شدن آهو و برآوردن درخت را از سنگ بتخصیص یـاد می کند و مقام معرفت و کشف مصطفوی را می‌ستاید و حضرت را برهمه انبیا تفضیل می‌نهد وآنگـاه سخن را بوصف معراج می کشاند و درین باره بشرح سخن می گوید و از رسیدن جبرئیل و آوردن براق و گذار پیغمبر برملک و ملکوت تـا اتّصال بمقام قرب چنانکه در

روایات آمده است بحث می کند و روایات را بنکات عرفانی می آراید وسخنش دروصف معراج بسیار دلکش و جان افروز افتاده و روان و جذّابست و بخصوص وصف مقام وصول وقرب قاب قوسین و سؤال و جواب خدا و پیغمبر را سخت شیوا و نیکو گفته است درین ابیات :

درآ ای مقصد و مقصود ما تو — نظر کن ذات ما را با لقا تو
در آن دهشت زبانش رفت از کار — محمّد از محمّد گشت بیزار
محمّدخود ندید وجان جان دید — لقای خالق کون و مکان دید
نبود احمد خدا بود اندر آنجا — عیان عین لقا بود اندر آنجا
خطابش کرد کای صدر دو عالم — تو چونی گفت بیچونم درین دم
توبیچونی من اینجا خود که باشم — چوتوهستی حقیقت من چه باشم
تویی وجز توچیزی نیست اعیان — تویی عقل وتویی قلب وتویی جان

پس ازذکرمعراج واشاره باسرار آن، عطّار دست بتضرّع برمی آورد ومی گوید که هرچه دارم از بحر معانی ومعارف محمّدی کسب کرده ام و جزاو کس ندارم واز آن حضرت می خواهد که وی را نراند و بخود قبول فرماید و چند بار در اثناء نعت تأکید می کند که قدم ازطریق سنّت وپیروی بیرون نباید نهاد که راه دیگروراهبر بهتر نتوان یافت .

مبنای اکثرابیات این قسمت احادیثی است که درفضیلت حضرت رسول اکرم(ص) روایت کرده اند مانند حدیث شقّ قمر و تسبیح حصا و معراج که در کتب اخبار از جمله دلائل النبوة تألیف حافظ ابی نعیم اصفهانی (طبع حیدرآباد) وجلدششم بحارالانوار باب معجزاته و باب معراجه نقل شده و عطّار سعی کرده است که وصف معراج را مطابق روایات دینی در نظم کشد .

و بیت ذیل :

ز نور اوست اصل عرش و کرسی   چه کرّوبی چه روحانی چه قدسی

که مقتبس است از حدیث : اَوَّلُ ما خَلَقَ اللهُ نورُ نَبِیِّكَ یاجابِرُ ثُمَّ خَلَقَ مِنهُ کُلَّ خَیْرٍ (فصل‌الخطاب طبع طهران ، ص ١٠٦)

و این بیت :

طفیل اوست دنیا و آخرت هم   جهـان از نور ذات اوست خرّم

که مستفاد است از مضمون : لَوْلاكَ لَمـا خَلَقْتُ الْاَفلاكَ و حدیث : لَولا محمّد ما خَلَقْتُ الدُّنیا وَالْآخِرَةَ وَ الْاَرْضَ وَلَا الْعَرْشَ وَلا الْکُرْسیَّ وَلا اللَّوْحَ وَلا الْقَلَمَ وَلا الْجَنَّةَ وَلا النّارَ وَ لَوْلا مُحَمَّدٌ ما خَلَقْتُكَ یا آدَمُ . (احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ١٧٢)

و می‌توان گفت که ابیات ذیل از همین حدیث سرچشمه گرفته است :

هزار آدم طفیل اوست آنجا   بمانده سوی خیل اوست آنجا

طفیل خاك پای تست دنیـا   حقیقت را نه جای تست دنیا

و بیت :

حقیقت گشت موسی امّت او   چو در تو راه دیدش قربت او

که مأخذ آن روایتی است که در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی (انتشارات دانشگاه طهران ص ٤٥) ذکر کرده‌ام .

و گاهی نیز لفظ حدیث را در شعر می‌آورد مانند :

زدی دم از عیـان لامکانـی   یکی دیدی که گفتی من رآنی

یعنی : مَنْ رَآنی فَقَدْ رَأی الْحقَّ (جامع صغیر ، ج ۲ ، ص ۱۷۰)

چه باشد گر نهی پایی بدین خاک / که بر سر داری از حق تاج لولاک

یعنی : لَوْلاکَ لَما خَلَقْتُ الاَفْلاکَ .

وزان‌پس بستایش چهار یار می‌پردازد و سخن از ابوبکر در می گیرد وفضائل او را ازسبق ایمان و انفاق چل‌هزار درم درخدمت اسلام می‌شمارد و کراماتش رانقل می کند وهمین روش را دربارهٔ خلیفهٔ دوم و سوم معمول می‌دارد و سرانجـام مناقب شاه اولیا را از اخلاص و ایثار وسعهٔ علم و زهد برمی‌شمارد و مقدّمـه بدین‌جا ختام می‌پذیرد .

درین قسمت نیز تأثیر احادیث و روایات اسلامی نمایانست و ناچار در ذکـر مناقب و فضائل ائمّهٔ دین استناد بحدیث وروایت امریست مقبول زیرا طریق اثبات فضیلت رجال دین هم اقوال و اشارات بزرگان دین تواند بـود و عطّار بالطبع همین راه را برگزیده است وبحسب نمونه حدیث : اِنّما اَنَا رَحْمَةٌ مُهْداةٌ (کنوزالحقائق حاشیهٔ جامع صغیر ، ج ۲ ، ص ۱۸۸) .

در این بیت :

مهین رحمت مهـداة او بـود / که در دین سابق خیرات او بود

و حدیث : اَبو بَکْرٍ وَعُمَرُ مِنّی بِمَنْزِلَةِ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ مِنَ الرَّأسِ (جامع صغیر ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۵) .

در قطعهٔ ذیل :

چو پیغامبر ابوبکر و عمر را / بصرخواند این‌یك وسمع آن دگررا
نبی چون هردو را سمع وبصرخواند / کسی کاین دو ندارد کور و کر ماند

وحدیث : لَوْوُزِنَ ایمانُ اَبی‌بَکْرٍ بِأیمانِ الْعالَمینَ لَرَجَحَ (فیه مافیه ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۳۱۸) .

در این بیت :

از آن ایمان او در اصل خلقت ... همی‌چربد بر ایمانها ز سبقت

وحدیث : اَبو بَکْرٍ وَ عُمَرُ الخ وحدیث : عُمَرُ بْنُ الْخَطّابِ سراجُ اَهْلِ الْجَنَّةِ (جامع صغیر ، ج ۲ ، ص ٦٥)

در بیت :

پیمبر چشم خود خواندش زهی قدر ... چراغ خلد گفتش هم زهی صدر

و بیت :

اگر چه شمع جنّت بود فاروق ... چو شمع او باخت سر در راه معشوق

وحدیث : عُثْمانُ اَحْیا اُمَّتی وَ اَکْرَمُها (جامع صغیر ، ج ۲ ، ص ۵۷)

و حدیث : اَلْحَیاءُ مِنَ الایمانِ (جامع صغیر ، ج ۱ ، ص ۱۵۲)

در بیت :

اساسی کز حیا ایمان نهادست ... امیرالمؤمنین عثمان نهادست

وحدیث : اَنَا مَدینَةُ الْعِلْمِ وَعَلِیٌّ بابُها فَمَنْ اَرادَ العِلْمَ فَلْیَأْتِ البابَ (جامع صغیر ، ج ۲ ، ص ۱۰۷) .

در بیت :

چنان در شهر دانش باب آمد ... که جنّت را بحق بوّاب آمد

وحدیث : أُطْلُبوا الْعِلْمَ ولو بِالصّين فَإنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَريضَةٌ على كُلِ مُسْلِمٍ (جامع صغیر ، ج ۱ ، ص ۴۳) .

در بیت :

ازین گفتند مرد داد و دین شو   زیثرب علم جستن را بچین شو

مؤثر افتاده و مضمون سخن عطّار بر آن اساس بنیاد شده است .

در تمام این مقدّمه از حمد و نعت و ذکر مناقب خلفا صدق لهجه و ایمان قلبی وعشق و علاقهٔ مذهبی برخواننده محسوس است و شاید بهمین دلیل است که باطن‌را برمی‌انگیزد و دل‌را نرم می کند وخواننده را بتعظیم‌حق وتکریم پیغمبر(ص) ومحبّت یاران وی متوجّه می‌سازد .

با اینکه مطالب قسمت یادشده تاحدّی جنبهٔ فلسفی و دینی دارد و در حقیت یکی از مباحث علم کلام و اصول عقاید وازسیاق شعرخارج‌است ولی‌عطّاربلطف طبع و برائر عشق قلبی و ایمان صوفیانه آن مباحث را در کسوتی لطیف و دل‌انگیز که دستباف قوّت طبع شاعران خیال‌اندیش تواند بود درآورده و بهمراه قوّت برهان و استدلال تأثیر تخیّل و ذوق احساس درون بخشیده است .

ازجهت‌لفظ وترکیب‌نیز مانند اغلب اشعار عطّار ساده و روان و دارای انسجام و از تأثیر مصطحات کلامی و فلسفی بر کنار است و این نکته هنگام مقایسهٔ مقدّمهٔ الهی‌نامه باحدیقه سنایی بخوبی روشن می گردد .

نکته‌یی که برعطّار میتوان گرفت تکرار بعضی مضامین است بحدّی که ملال می‌آورد چنانکه در نعت پیمبر(ص) گاهی یك مضمون را چندبار آورده است و نیز پاره‌یی از مطالب وی مبنای درست ندارد از قبیل بیت ذیل در وصف ابوبکر :

چو جانش بود مشغول اندرآیت   ازو هجده حدیث آمد روایت

درصورتیکه‌علماءِ حدیث ابوبکر را درعداد آن طبقه از صحابه ذکرمی کنند

که‌متوسّط در روایت بوده‌اند (مقابل مکثِر و مُقِل) و ذهبی روایات ومسندات ویرا به (۱۳۲) رسانیده و احمدبن حنبل بیش از ۳۰ حدیث غیر مکرّر بدو نسبت داده است (شذرات الذهب ، طبع مصر ، ج .۱ ، ص ۶۲ ـ ۶۱ ، مسند احمد ، طبع مصر ۱۳۶۸ ج ۱ ، ص ۸۰ ـ ۲) .

۱ ـ آغاز کتاب : متضمّن گفتگوییست با روح انسان کامل که آنرا « نایب دارالخلافه » یعنی جهان محسوس لقب می‌دهد و مقاماتش را ذکر می کند و از همه مراتب وجودش برتر می‌داند و برای اوشش پسر بدین ترتیب می‌شمارد : نفس که‌در محسوس جا دارد ، شیطان که بموهوم می گراید ، عقل که از معقولات گفتگو می کند ، علم که معلومات می‌جوید ، فقر که طالب معدومات است ، توحید که یك ذات را چوپان است .

و درحقیقت همین شش‌فرزند هستند که هریك از پدرروح چیزی درخواست می کنند وسؤال و جواب آنان مقالات کتاب را تشکیل می‌دهد .

آنگاه عطّار روح را که خلیفهٔ الهی است بکسب مقامات ومراتب انبیا ازآدم تا خاتم که هریك حالتی و قدمگاهی خاص داشته‌اند تحریض می کند و می گوید هر گاه این مراتب بدست آمد روح را سخن گفتن حلال و رواست و این قسمت را بوصف سخن وعلوّ مقام کلام بپایان میرساند واین وصف نیز مبتنی بر افکار و عقاید مذهبی است و مضامینی که عطّار می‌آورد برادلّهٔ نقلی استوار است ازین قبیل :

بچشم خُرد منگر درسخن هیچ   که خالی نیست دو گیتی ز کُن هیچ
اساس هردو عالم جزسخن نیست   که از کُن هست گشت ازلاتکن نیست
سخن از حق‌تعالی منزل آمد   که فخر انبیای مرسل آمد
اگر موسی کلیم روزگارست   کلیم او کلام کردگارست

اگـر عیسی نبودی کلمهٔ حق   کجا بودی ز عزّت روح مطلق
محمّد نیز کو مقصود کن بود   شب معراج سلطان سخن بود

مقالهٔ اولی و طرح ریزی کتاب

این مقاله که در حقیقت بمنزلهٔ سنگ بنا و حجر اساسی الهی‌نامه است بدینگونه آغازمیشود که یك خلیفه شش پسر بلند همّت و یگانه درعلم و ذوفنون جهان داشت آنانرا پیش خواند و بنشاند و گفت هریك مراد خویش‌بخواهید تا بروفق مراد کارشما بسازم.

پسر نخستین گفت شنیده‌ام که شاه پریان دختری صاحب جمـال دارد مرادم وصال اوست و اگر بوی دست نیابم با همه فرزانگی بدیوانگی سر بر خواهم آورد پدر او را بدین شهوت پرستی ملامت کرد و گفت مردم شهوت باره نقد وجود خود خرج می کنند بی آنکه فائده‌یی بدست آورند ، مرد آنست که از سرشهوت برخیزد هرچند که بصورت زن باشد و زن کسی را گویند کـه اسیر شهوت نفسانی است اگرچه صورت مردان دارد و چنانکه پیشتر اشاره کـردیم آن خلیفه روح انسانی است و فرزندانش اطوار مختلفهٔ او هستند و نخستین پسر نفس است کـه بمحسوس می گراید و در پی شهوت و هوی میرود و چهار مقاله از کتاب به بیان ضرر شهوت و فـائدهٔ آن و معنی پری و مقصود از دختر شاه پریان و مباحثهٔ ایـن پدر و پسر اختصاص دارد .

عطّار پس ازجواب وسؤال‌خلیفه و پسر نخستین از زبان خلیفه در تأیید گفتار خود و درحقیقت شرح عقیدهٔ صوفیان در تعریف زن و مرد قصّهٔ زنی را نقل‌می کند که شوهرش راه حج در پیش گرفت و زن خود را ببرادر سپرد و آن ناجوانمرد بر زن برادرعاشق شد و ازوی وصال‌طلب کرد و زن سر برتافت و برادرشوهررانصیحت گـفت و او چون نومید گشت چار شاهد برتراشید تـا نزد قاضی شهر بنابکاری زن گواهی‌دادند و قاضی حکم سنگسار داد و زن را رجم کردند ولی او نمرد و اعرابی

مردی فردا روز بامدادان بدو بر گذشت و او را با خود بخانه‌برد و او نیز دل بـدان زن سپرد ولی بنصایح وی چشم شهوت فرو دوخت و زن را گرامی داشت تا اینکه غلامی سیاه روی و تیره‌دل که درخانهٔ وی بود فریفتهٔ جمال زن گشت و عشق شهوت آمیز را آشکارا کرد و چون جواب سخت شنید تدبیری اندیشید و شب برخاست و سرطفل اعرابی‌را ببرید و کتارهٔ خون‌آلود را زیربالش‌زن پارسا نهاد صبحگاه‌اعرابی و زنش طفل خود را غرقه بخون دیدند و کتاره از زیـر بالش پارسا زن بر آوردند و قصدآزار وی کردند امّا زن حجّت آورد و اعرابی خردمند را قانع کرد اعرابی‌سیصد درهم بوی داد و ازخانه‌اش بیرون فرستاد پارسا زن بدهی رسید آنجا دید که شخصی را بردار می کنند، پرسید گناهش چیست گفتند خراج نپرداخته و بدیوان مـدیون است و رسم ما اینست که هر کس خراج نپردازد بردارش می کنیم زن پارسا سیصد درهم داد و مرد گرفتار را خلاص کرد و آن مرد بدنبالش روان شد و ناگهان دلش از دست رفت و چون زن سر تمکین پیش نیاورد او را ببازرگانی فروخت فریاد زن و اظهار او که آزادم و شوهر دارم مفید نیفتاد بازارگان زن را بکشتی برد و ببلای عشق گرفتار آمد او نیز جواب رد شنید و خواست تـا از روی اکراه زن را بخیانت کشاند زن اهل کشتی را بیاری طلب کرد آنها هم دل بعشق سپردند و اتّفاق کردند که همگی‌مراد حاصل کنند در اینجا هیچ وسیلهٔ ظاهری نبود زن بخدا نالید آتش در کشتی افتاد و همه بدکاران سوختند و زن با مال فراوان نجات یـافت و بساحل رسید مردم دریا بار، او را که لباس مردان پوشیده بودمرد پنداشتند وماجرای او را سؤال کردند او گفت قصّه بشاه خواهم گفت و بس، شاه نزد وی آمد زن همهٔ اموال‌را بدو سپرد وتقاضا کرد که صومعه‌یی برایش‌بسازند بفرمان شاه صومعه‌وعبادت خانه‌یی بر کنار دریا ساختند و زن بعبادت پرداخت شاه مرد و او را جانشین خود کرد ولی زن شاهی را هم نپذیرفت قضا را شوهرش از سفر حج بر گشت و خانه را ویران واز

زن خالی و برادرش را زمینگیر دید از برادر جویا شد و او تهمت برساختهٔ خود را شرح داد و مرد بحیرت فرو رفت و درین اثنا خبر زاهدی مستجاب‌الدّعوه بسمع وی رسید برادر را برداشت و بشهر زاهد روان شد و اتّفاقاً در منزل دیگر بخانهٔ اعرابی رفت و غلامش را بحال برادر خویش یافت ، اعرابی نیز غلام را بر گرفت و بـا مرد همسفرشد ، درمنزل دیگر بخانهٔ آنجوان که زنرا فروخته بود وارد شدند ، اونیز از دست و پا عاجز بود ، مادرش او را برپشت خربست وبامید استجابت دعای زاهد عزم سفر کرد ، این‌همسفران بشهرزاهدآمدند ، زن‌شوهرش‌را مشاهده کرد وغرق خجلت شد امّا چون برادر وی و دیگر تباهکاران را دید شادمان گشت و اوّل برادر شوهر و سپس‌دیگران را باقرارآورد ،آنگاه همه‌را بدعایی‌شفا بخشید و رونده و گیرنده کرد وآنگاه شوهر را بپادشاهی نشانید و اعرابی را وزارت داد و خود همچنان سلوك راه خدا را بر گزید .

مقصد اصلی‌عطّار از نظم این‌حکایت بی گمان آنست که در وصول بمقام‌ولایت و قرب حق صورت مرد داشتن شرط نیست چنانکه سیما و صورت زنان نیز مـانع وصول نتواند شد بلکه شرط اصلی‌تقوی وعمل نیك و پایداری دربرابرهوی وشهوت نفسانی است و مرد بحقیقت کسی است که هوی را مطیع خود گرداند و زن آنکـه فرمان هوی و شهوت برد خواه بصورت مرد باشد یا زن و در این‌حکایت قوّت وثبات زن پارسا که بمعنی مرد بود و ضعف و سست‌رگی برادر شوهر و غلام سیاه و جوان گرفتار و بازارگانان که بمعنی زن بودند بخوبی نشان داده شده است و خـواننده بفضیلت زنان خوب سیرت برمردان هوی پرست پی میبرد و می‌بینند که چگونه‌زنی جوان و زیبا ، تن بهر گونه سختی و رنج می‌دهد وبشوهرخود خیانت نمیکند و از سر شهوت و مال وجاه برمی‌خیزد و مردان سست‌رای و شهوت باره بیك نظر در دام

شهوت می‌افتند و برخلاف دین و مبانی انسانیّت عمل می‌نمایند.

نکتهٔ دیگر که از این حکایت معلوم می‌شود ضعف مبانی قضایی است که در نتیجه مردی بدخواه می‌تواند چارتن را بفریبد و بعنوان شاهد بمحضر قاضی برد و قاضی بدون تحقیق و فحص در احوال مدّعی و شهود، بی‌درنگ حکم سنگسار می‌دهد و این مجازات سخت بدین سهولت اجرا می گردد.

مسألهٔ دیگر فروش و خرید بشر است بصرف ادّعای مالکیّت یك فرد شقیّ چنانکه در حکایت یاد شده جوان گرفتار که باحسان زن آزاد شد او را ببازرگان فروخت و فریاد زن که من آزادم و بنده نیستم بجایی نرسید.

عطّار روبهمرفته این حکایت را شیوا و مؤثّر بنظم آورده و از حشو و اطناب دور نگهداشته و با آنکه سؤال وجواب آن سه مرد با زن شبیه یکدیگر است آن چنان مناظر مشابه را در رشتهٔ نظم کشیده که تکرار منظره و مضمون بزودی ادراك نمیشود.

وصف جمال زن در آغاز قصّه خالی از لطف و ظرافت نیست و گفتگوی او با برادر شوهر سخت منصفانه و از حیث لفظ روان و دلکش است و اینك بحسب نمونه آنها را نقل می کنیم:

زنی بوده‌است با حسن و جمالی   شب وروز از رخ و زلفش مثالی
خوشی و خوبی بسیار بودش   صلاح و زهد با آن یار بودش
بخوبی در همه عالم علم بود   ملاحت داشت شیرینیش هم بود
بهرمویی که‌درزلف آن‌صنم‌داشت   خم ازپنجه‌فزون وشست‌هم داشت
چو بگشادی عقیق در فشانرا   بآب خضر کشتی سر کشانرا
صدف گویی لب خندان او بود   که مرواریدش از دندان او بود

زنخدانش چو سیمین سیب بودی   ز سیبش قسم خلق آسیب بودی
فلك از نقش روی او چنان بود   که سر گردان چو عشّاقش بجان بود

از جواب زن ببرادر شوهر :

بدو گفتا نداری از خدا شرم   برادر را چنین میداری آزرم
ترا دین ودیانت داری اینست   برادر را امانت داری اینست
برو توبه گزین و باخدا گرد   وزین اندیشهٔ فاسد جدا گرد

این مقاله بیك سؤال و جواب و یك حکایت تمام می‌شود .

مقالهٔ دوم

این مقاله آغاز میشود باستدلال پسر برلزوم شهوت از آنجهت که سبب علقهٔ زن و مرد وموجب دوام نسل است و دلیل خود را تکمیل می کند باینکه امورعالم بروفق نظام اکمل ومتقنی مرتّب شده وهرچیز بجای خود قرار دارد و مطابق عدل و حکمت است و تا چیزی سمت وجوب نیابد خلعت وجود نپوشد .

ازجواب پدر چنان مستفاد میشود که او معتقد بقمع و بر گرفتن شهوت نیست ولی بعقیدهٔ وی همّت براین کار نباید گماشت و ازسؤال پسر کـه دختر شاه پریان را طلبگار آمده چنان فهمیده است که او اسیر شهوتست و گرنه چرا از هزاران هزار لطیفه که در عالم وجود است و از چنان پدر می‌توان طلب کرد تنها خواستار وصال دختر شاه پریان شده و از اسرار دیگر چشم فرو دوخته است . آنگاه با فرض لزوم شهوت می گوید که همّت برطلب آن مقصور نباید داشت و قدم فراتر باید نهاد زیرا شهوت نفسانی یکدم بیش نیست و راه وصول بلذّات دائم بر روی آدمی گشاده است و چون توان وصول بلذّت جانی همیشگی هست و قوف برلذّت ناپایدار و دل‌نهادن برشهوت از دون همّتی تواند بود .

پس از آن دلیل پسر را که گفته بود غایت شهوت اجتماع و خلوت زن ومرد و بقاءِ نسل است ردّ می کند و می گوید شهوت را کار نباید بست زیرا ازترك شهوت عشق و از آن محبّت می‌زاید وچون محبّت بغایت رسید محبّ بدرجهٔ فناء درمحبوب نائل می گردد که مطلوب اصلی و نهایی است .

این گفتگو که ممکنست ناظر باشد باختلاف مشرب کسانیکه انقطاع وتبتّل و ترك تأهّل‌را اختیار کرده‌اند باآن طبقه از صوفیه که داشتن زن و فرزند و مباشرت امور مادّی را منافی سلوك باطن نشناخته‌اند بسیار کوتاه و تاحدّی ساده و سطحی است و اینکه عطّار عشق را مقدّمهٔ محبّت گرفته درصورتیکه عشق را بافراط محبّت تعریف نموده ودرجهٔ بعد از آن فرض کرده‌اند و نیز گفتهٔ او که عشق منبعث ازشهوت و غریزهٔ جنسی است در خور تأمل و توجّه تواند بود .

در دنبالهٔ این بحث بمناسبت آنکه فناءِ در محبوب غایت عشق است حکایت زنی را نقل می کند که برشاهزاده‌یی عاشق شده بود و بی او قرار و آرام نداشت و پیوسته پیش و پس اسب او می‌دوید تا شاهزاده از ننگ چنان عاشق شکایت بپدربرد و شاه امر کرد که موی آن زن دلباخته را بپای کرّه اسبی برق سیر و کوه گذار و تند و توسن بندند و آن کرّه را برمانند ، زن ازشاه حاجت خواست وشاه گفت ازین بگذر که امان یابی یا بوصال شهزاده رسی زن گفت من ازینها هیچ نخواهم الّا آن خواهم که مرا بپای اسب معشوق بندید تا جان در قدمش نثار کنم و سوز و صدق او در دل شاه اثر کرد و جانش ببخشید و بجانانش رسانید

این‌حکایت را عطّارزیبا وشیوا ساخته ودروصف جمال‌شهزاده چندبیت‌مشحون بصنایع بدیعی که بعضی متداول و بعضی از آنها ابتکارآمیز است پرداخته و حاجت خواستن زن را از شاه نیکو بنظم‌آورده است . اینك آن ابیات :

زن سرگشته پیش شاه افتاد بحاجت خـواستن در راه افتاد
که‌چون می‌بکشیم و آنگه بزاری مرا یك حاجتست آخر برآری
شهش گفتا ترا گر حاجت آنست که‌جان‌بخشم بتوخودقصد جانست
وگر گویی مکن گیسو کشانم بجز در پـای اسپت خون نرانم
وگـر گویی امانم ده زمـانی زمانی نیست ممکن نـی امانی
ور از شهزاده خواهی همنشینی زمـانی نیز روی او نبینـی
زنش گفتا که من جان می‌نخواهم زمانی نیز امان زان می نخواهم
نمی گویم کـه ای شاه نکوکار مکش در پای اسپم سرنگونسار
مرا گر شاه عالم می‌دهد دست برون‌زین‌چارحاجت‌حاجتی‌هست
مرا جاوید آن حاجت تمامست شهش گفتا بگو آخر کدامست
زنش گفتا اگـر امروز ناچار بزیر پای اسپم می کشی زار
مرا آنست حاجت ای خداوند که موی من بپای اسپ او بند
که تا چون اسپ تازد بهر آن کار بزیر پـای اسپم او کشد زار
که چون من کشتهٔ آن ماه گردم همیشه زندهٔ این راه گـردم

درپایان حکایت دوبیت در تحریض برعشق ورزی و جانبازی آورده وبمناسبت حکایتی نقل می کند از سه‌تن مسافر که یکی علوی و دوم عالم دین و سدیگرمردی سست‌پی و مخنّث بود و این هرسه را بروم بردند و سجدهٔ بت فرمودند ، همسفران یکشب امان خواستند تا بغورکار رسند ، علوی بنسبت ونسب خود تکیه کرد وعالم علم دین‌را شفاعت خواه بت‌پرستی پنداشت وآن دگرپای مردی بیفشرد وسرازسجدهٔ بت برتافت و گوی مردی بربود .

نظر عطّار از نظم این قصّه اینست که در راه دین کم از حیزی نباید بود ولی

خوانندهٔ باهوش نتیجهٔ بلندتری از آن می گیرد و چنین استنباط می کند که فریب صورت ظاهر و نسب و نژاد و آرایش علم نقلی نباید خورد زیرا چه بسا که هنگام امتحان، غرور نسب و نخوت علم ظاهر سبب هلاك و تباهی گردد و بجای شرف ننگ و عار ببار آورد و شاید عطّار در بیت ذیل میخواهد خواننده را بدین نکته که اظهارش ممکنسب مناسب فهم همعصران وی نبوده متوجّه سازد :

عجب کارا که وقت آزمایش مخنّث راست در مردی ستایش

بدنبال این بیت می گوید که اگر ازحیزی کمتری آخر از موری کم مباش آنگاه قصّهٔ ذیل را برشتهٔ نظم می کشد :

سلیمان باچنان حشمت بر گروهی ازموران گذشت همه موران بخدمت کمر بستند مگر موری که تلی از خاك پیش خانهٔ او بود و مانند باد ذرّه ذرّه خاك تل را برمی گرفت ، سلیمان پیش خواندش که با این بی‌طاقتی و کم زوری اگرعمر نوح و صبر ایّوب داشته باشی این تل را از پیش برنتوانی داشت .

زبان بگشاد مور و گفت ای شاه بهمّت می‌توان رفتن درین راه
تو منگر در نهاد و بنیت من نگه کن در کمال همّت من

من‌برموری عاشقم و او بر گرفتن این تل را شرط وصال کرده است می کوشم تا بر گیرم و بوصال برسم و گرنه باری مدّعی کذّاب نباشم .

نتیجهٔ طبیعی این حکایت تشویق بکار و امیدواری و دست زدن در کارهای دشوار و بزرگست ولی عطّار نتیجه می گیرد که عشق از موری بیاموز و بچشم کم در موری منگر که او را نیز با حضرت رازی درمیانست و باز برای آنکه بتواند حکایت بعدی را بدین قصّه پیوند دهد این بیت را می‌سراید :

درین ره می ندانم کین چه‌حالست که شیری را ز موری گوشمالست

و بمناسبت این بیت حکایتی می‌آورد که علی علیه‌السلام در راهی میرفت و آسیب او بموری می‌رسید مور دست و پا میزد و خاطر شیر خدا رنجور شد و بگریست و بچاره گری مور را درراه انداخت وشب پیغمبر را بخواب دید که آسمانها دو روز ماتم این‌مور می‌داشتند چرا سلوك و رفتار چنان کنی که موری از توبیازارد علی را لرزه بر اندام افتاد پیغمبر گفت غم مدار که همان مور شفیع تو شد و خدا از تو خشنود گشت .

نتیجهٔ این‌حکایت باملاحظهٔ حکایات پیشین و پسین رعایت وحمایت‌حیواناتست واینکه‌آنها را نیز بخدا راهی است ولی‌عطّار این‌نتیجه را بفهم خواننده بازمی گذارد و نتیجه چنین می گیرد که سلوك بی‌معرفت زیان دارد و عمل و ریاضتی که برپایهٔ علم و آگاهی گذاشته نشود بی‌سود و زیان آور است و این معنی را در چند بیت تکرار می کند و ما سه بیت را در اینجا برمی گزینیم :

خنك جانی که او ازحق خبرداشت قدم بر امر حق بنهاد و برداشت
نظر باید فکند آنگه قدم زد که نتوان بی نظر در ره قدم زد
اگر تو بی‌نظر در ره زنی گام نگونساریت بار آرد سرانجام

و در مقام مقایسه میان این دوحکایت می‌توان گفت که عطّار حکایت نخستین را خوشتر و باحال‌تر ساخته و معنی و مضمون آن عامّ و شبیه باصول عقلی است و حکایت دوم از لحاظ مضمون بپایهٔ آن نمیرسد زیرا مفاد آن خاص و مناسب افکار زهّاد احتیاط کار دل نازکست ولی بعکس نتیجه‌یی که از حکایت دوم گرفته عالی‌تر و تمام‌تر است از نتیجهٔ حکایت اوّل واشعاریکه در بیان و ایضاح آن (نتیجهٔ حکایت دوم) گفته پخته‌تر و سنجیده‌تر است .

آنگاه برای آنکه حکایتی‌دیگر بحکایات پیشین‌پیوند دهدچند بیت درتحریض

برسعی وعمل و احتراز از کاهلی و کسل می‌سراید وز آن پس حکایت پیر کشاورز را (کـه درخت می‌نشاند و انوشروان بر وی گذر کـرد و ازو که در پیری و هنگام فرسودگی تن ، درخت دیرثمر می‌کاشت تعجّب کرد وجواب پیر که دیگران کشتند ما خوردیم ، ما نیز می‌کاریم تا دیگران بخورند و جائزه یافتن و از نکته سنجی بمال و مالکیّت ده رسیدن) منظوم می‌کند که حکایتی است معـروف و در سیاست نامه (طبع طهران ص ۱۳۱ ، ۹۳) و مرزبان نامه (طبع لیدن ، ص ۲۹۲) مذکور وراست آنکه عطّار در نظم این حکایت کوتاه آمده و نتوانسته است آنـرا مؤثّر و بتفصیلی که در مآخذ یاد شده می‌خوانیم بپردازد بلکه نثر سیاستنامه ومرزبان نامه شیواتر و شاعرانه‌تر از گفتهٔ عطّار است ، نتیجهٔ این حکایت با مقدّمه و تمهید آن یکی است وآن بیان ثمرات کار و کوشش است ولی چون عطّار این مطلب را بدنبال حکایت پیشین گفته بود در پایان این حکایت بیك بیت که متضمّن این معنی است اکتفا می‌کند و توضیح می‌دهد که مراد از کار و کوشش قدم در راه دین نهادن و اعمال دینی بجا آوردن است و درین طـریق رعونت و خویش‌بینی را بسویی باید فکند وخود را از سگ برتر نباید پنداشت وبا این تمهید وارد میشود در انتقاد کسانی که بچشم حقارت بسگان می‌نگرند و ایـن حیوان باوفا را پست می‌شمرند و در مقام استدلال چند حکایت می‌آورد :

نخست داستان خواجهٔ جندی که کسی ازو پرسید تو بهتری یا سگ و او در جواب گفت که اعتبار برعاقبت است و من ازعاقبت خود آگاه نیستم و ازینرو جواب جزم و روشن نتوانم داد و خلاصه آنکه اگر با ایمان و نیکنام از جهان بگذرم من بهترم والّا سگ برمرد بی‌ایمان و انسان بی‌فضیلت وتقوی شرف دارد و ازین حکایت نتیجه چنین می‌گیرد که چون کار ازما درغیب است و پرده بر نینداخته‌اند آدمی‌را برسگ منّتی نتواند بود زیرا سگ راه نشین و آدمی ، مصنوع دست یك استاد ومخلوق

یك آفرینندهاند و از چهار عنصر ترکیب شدهاند

دوم : حکایت معشوق طوسی که گرمگاهی بیخویش وار براهی میرفت و سگی درپیش او آمد ، معشوق ازبیخویشی سنگی براو زد وسواری سبزپوش تازیانه‌یی سخت برمعشوق کوفت و او را بملامت گرفت که تو باسگ در قالب شریکی چرا او را از خود کمتر می‌بینی و در بیان این معنی چند بیت نغز و دلپذیر دارد که در اینجا نقل می کنیم :

چو سگ از قالب قدرت جدانیست / فزونی کردنت برسگ روا نیست
سگان در پرده پنهانند ای دوست / ببین گرپاك مغزی بیش ازین پوست
که سگ گرچه بصورت ناپسندست / ولیکن در صفت جانش بلندست
بسی اسرار با سگ در میانست / ولیکن ظاهر او سدّ آنست

وبیت آخرین ، زمینه را آماده می کند که عطّار حکایت دیگر در این مقاله بیاورد .

سوم : حکایت صوفی که عصا برسگی زد و زخمی سخت بر دست سگ افتاد و سگ دست خود بشیخ ابوسعید ابوالخیر نشان می‌داد و داد میخواست و سؤال شیخ ازصوفی که چرا سگ را زدی وجواب او که سگ خود را درجامهٔ من مالید وجامهٔ مرا پلید و نا نمازی کرد وناله و زاری کردن سگ و شفاعت شیخ و گفتن سگ که جامهٔ صوفیان از تن این صوفی جبّار بر کش که خُلق عوانان دارد و جامهٔ صوفیانه پوشیده است .

آنگاه شیخ مطلب سابق را (که سگ نیز رازی با آفرینندهٔ خود دارد) تکرار می کند و نصیحت می آغازد که سر کشی مایهٔ سرنگونی است بمشتی خاك نباید نازید که سرانجام همه کس خاکست بلکه خاك راه باید بود که هر که خاك‌تر پاك‌تر .

چو مردان خویشتن را خاک کردند
بمردی جان و تن را پاک کردند
سر افرازان این ره زان بلندند
که کلّی سرکشی از سر فکندند

چهارم : حکایت پیر ابوالفضل حسن و این حکایت نتیجهٔ بیت آخر است (سرافرازان این ره . . .) و خارجست از عنایت بحال جانوران و حمایت آنها که بیشتر در آن باره سخن گفته بود ومعنی آن کلّی‌تر و عام‌تر است اینك خلاصهٔ آن :

ابوالفضل‌حسن را مرگ فرا رسید یکی گفت شیخا پس ازمرگ ترا درفلان محلّ متبرّك بخاك سپاریم گفت نه که آن جای پاکان و نیکمردانست و من درخور مجاورت ایشان نیستم ، گفتند پس کجات دفن کنیم گفت بر آن تل که خراباتیان و مقامران و دزدان هستند مرا آنجا دفن کنید و سرم برپای ایشان نهید که بمعنی‌در شمار ایشانم زیرا اگرچه این قوم روزگاری تاریك و تباه دارند ولی بسبب عجز و نومیدی از عمل خود ، بنور رحمت حق نزدیکند .

که هرجایی که عجزی پیش آید نظر آنجا ز رحمت بیش آید

این مقاله بهمین حکایت و بیت ختم میشود .

چنانکه پیداست تنها حکایت اوّل مرتبط است بمقصود کلی یعنی سؤال‌وجواب پدر وفرزند و بقیّهٔ حکایات ارتباطی بدان ندارد و رویهم رفته مطالب این مقاله برسه مطلب دور میزند : فائدهٔ شهوت و زیان آن ، توجّه بجانوران ضعیف که نمونهٔ آنها موراست ، عنایت بکار حیوانات بدنام که نمونهٔ آنها سگ است .

ومقاله بشکلی پایان می‌پذیرد که اقتضای ورود بمقالهٔ سوم را ندارد وخواننده برای دنبال کردن بحث اصلی تشنه کام نیست و انتظاری نمی کشد .

مقالهٔ سوم

این مقاله دنبالهٔ بحثی است که در مقالهٔ دوّم آغاز شده بود و در حقیقت استدلالی است برای اختیار زن از راه لزوم بقاء نسل و مشروعیّت داشتن فرزند. ازجهت آنکه نام پدر بفرزند باقی می‌ماند و فرزند خـوب وصالح سبب علوّ درجات و روز قیامت شفاعت خواه پدر و مادر است و ازین جهت فرزند خلف را همه کس بجان می‌خرد و این معانی دلائلی است که پسر بـر وجوب زن خواستن اقامه می کند. ولی پدر درجوابش می گوید که فرزند نیکوست ولی نه برای مبتدی و سالك نو تعلّم که قدمش درسلوك رسوخ نیافته و هر آفتش از راه تواند بـرد و این چنین کس را پیروی ملّت ابـراهیم باید کرد کـه اسماعیل را بقربانگاه برد و فرمان حق را گردن فرا نهاد آنگاه بـرای تأیید این مدّعا چند حکایت می آورد :

یکی حکایت ابراهیم ادهم که از درویشی پرسید که زن و فرزند داری گفت نه ، ابراهیم گفت زهی سر بلندی درویش گفت سبب گفتار تو چیست ابراهیم گفت درویش وقتی زن گرفت بکسی ماند که در کشتی نشیند وچون فرزند آورد کشتی او در غرقاب می‌افتد و ازینجا نتیجه می گیرد که آدمی هرقدر عزّت نفس و مناعت داشته باشد وقتی که صاحب‌فرزند شد ثباتش برباد میرود و حالش تغییر می کند و نه آنست که اوّل‌بود واین مضمون مقدّمهٔ حکایت دوم و رابط آن باحکایت اوّل میشود .

حکایت دوم : شیخ ابوالقاسم گرگانی گربه‌یی داشت که روزی چند نوبت در کنار شیخ می‌خفت و برای آنکه سجّاده وجامهٔ شیخ ناپاك نگردد دستوانه و پای افزاری ازچرم درپایش می کشیدند وآن گربه ساعتی در کنار شیخ و ساعتی برسر سجّاده می‌آسود و بوقت برخاستن بانگی می کرد وخادم خانقاه می‌آمد و دستوانه و پای‌افزاردرپایش‌می کشید، این گربه امین خانقاه وسفره بود، بمطبخ می‌رفت‌وهیچ

پخته وخام ازوی نهفته نبود و او بدانچه می‌دادند قناعت‌می کرد وپنجه و پوزبچیزی دراز نمیکرد و نمی آلود ، روزی درتاخت و پاره‌یی گوشت از تابه در ربود ، خادم گوشمالش داد ، گربه از شیخ قهر کرد و نزد او نیامد شیخ گربه را از خادم طلب کرد ، خادم قصّهٔ گوشت ربایی و ادب کردن را گفت ، شیخ گربه را بانگی زد و ملامت کرد ، گربه بیرون رفت وسه بچه که بتازگی زاده بود آورد ونزد شیخ نهاد ، شیخ دانست که گربه مضطرّ وصاحب‌مخمصه بوده و بدین‌جهت بیرون ازوظیفه گوشت پاره از تابه ربوده است .

مناسبت حکایت با مطلب پیشین درهمین نکته است و شیخ می‌توانست دراینجا بدان مطلب باز گردد ولی‌شاید بجهت فرار ازتکرار دیگربدان مسأله توجّه نمی کند وشرح جالبی از استغفار و معذرت خواهی خادم پیش گربه که بردرختی نشسته بود و فرو نمی‌آمد و شفاعت شیخ و فروپریدن گربه و درحالت رفتن جمع صوفیان بیان می کند و بمطلبی تازه در زیان فرزند داشتن می‌پردازد بدینگونه .

اگر صد عالمت پیوند باشد　　نه چون پیوند یك فرزند باشد
کسی کو فارغ از فرزند آمد　　خدای پاك بی مانند آمد

ظاهراً قطعهٔ ذیل را شیخ برای آن گفته است تا حکایت سوم را درین میانه بگنجاند .

حکایت سوم : تاجری‌ترسا فرزندی سخت زیبا و نیك‌دلفریب داشت ، این‌پسر بیمار شد و مرد ، پدر از درد و رنج دوری او نزدیك بدان بود که دیوانه شود ،آخر او را بخاك سپرد واسلام اختیار کرد و گفت من ازمرگ این فرزند دانستم که خدا را فرزند نیست چه اگر فرزندی میداشت دلش برمن میسوخت و بمرگ فرزند من راضی نمیشد .

اگرچه این حکایت ارتباطی باصل بحث (زیان فرزند داشتن) ندارد و ابیات آخـر حکایت دوم که خود بگذشته پیوندی استوار نیافته است آنـرا بحکایت دوم ربط می‌دهد امّا عطّار آنـرا تاحدّی قوی‌تر و شاعرانه‌تر ساخته و خاصه وصف جمال و زیبایی فرزند ترسا لطیف وظریف افتاده است و اینك دو بیت برای نمونه :

بنفشه زلف مشك افشان ازو یافت — گل نازك لب خندان ازو یافت
نقابش چون ز رخ باز اوفتادی — بشب در ، روز آغـاز اوفتـادی

حکایت چهارم : بدنبال حکایت فوق کـه جنبهٔ استدلال برعظمت حق دارد حکایت دیگر نظیرآن می‌آورد کـه پیری پسری ماهروی و خجسته دیدار وخوب کرداداشت وپدر حساب بسیار در زندگی‌خود ازو باز کرده بود و بدوامیدها داشت ، پسر مرد وجان پدر سوخت وحسابها بهم خورد ، پدر بدنبال تابوت پسرمیرفت وسر برآسمان ، می گفت خدایا باتو چه بگویم که فرزند نداری و از درد دل پدر فرزند مرده بی‌خبری اگر فرزند میداشتی و از محبّت پدر بفرزند آگاه بودی پسر مرا از من نمی گرفتی وچنین داغ بردل من نمی‌نهادی .

چنین که می‌بینید مضمون این حکایت با حکایت سوم هیچ تفاوتی ندارد زیرا بهرحال قصهٔ پدر فرزند مرده است ولی تفاوت در کیفیّت ختم و پایان قصّه است کـه ترسا بسبب مرگ فرزند مسلمان شده است و در این حـکایت چنین چیزی نیست نکتهٔ دیگرآنست که درحکایت ترسا رمز تسلیم و اعتقاد نهفته است و درین حکایت انتقاد از خلقت ومجاری تقدیر و بدین‌جهت سخن ترسا زاهدانه و گفتار این دیگر نقدی رندانه و از نوع خوشمزگیهای مجذوبان و مجنونان عشق الهی است کـه در آثار عطّار نمونهٔ آن بسیار توان دید .

پس‌ازین‌شیخ بمطلب اصلی ورنجهایی که ازداشتن‌فرزند پدید می‌آید رجوع

می کند و باشارت بدوری یعقوب از یوسف و بیت‌الاحزان و چاه و زندان که آن نصیب پدر واین بهرهٔ فرزند آمد مثل می‌زند و دوحکایت ازین‌داستان بنظم می کشد

حکایت پنجم : وقتی یعقوب و یوسف بهم رسیدند یعقوب از یوسف گله کرد که بـا عشق و محبّتی که بتو داشتم و رنجی که در فراق تو می‌بردم چرا یك نامه ننوشتی و مرا از حال خود آگاه نکردی ، یوسف بخادمی گفت که آن نامه‌ها که بپدر نوشته‌ام بیاور ، خادم هزاران نامه آورد که فقط برعنوان آنها نام خدا نوشته و باقی چون بـرف سپید مانده بود ، یوسف گفت بارها نامه نوشتم و چون نـامه بپایان می‌بردم جز نام خدا محو میشد وسپید می‌ماند و جبرئیل مرا از نوشتن منع می کرد .

وزین پس‌شیخ چندبیت راجع بدشواری داشتن‌فرزند واشاره بیوسف ویعقوب می گوید که خلاصهٔ همه این بیت است :

اگر هستی پسرجانت پدرسوخت　　　و گرهستی‌پدرچشمت پسردوخت

حکایت ششم : دیدار بنیامین و یوسف که چون مشهور است از تلخیص آن می گذریم و مفادآن بیان رنجهاییست که پدری ممکنست در فراق فرزند متحمّل شود ولـی عطّار از بیان این مضمون تن میزند و قصّه را از راه تأویل بنتیجهٔ دیگر می کشاند بدین گونه :

تـرا در پـردهٔ جان آشناییست　　　که‌با اوپیش ازینت‌ماجراییست
اگر بازش شناسی یکدمی تو　　　سبق بـردی ز خلق عالمی تو
وگر بـا او دلی بیگانه داری　　　یقین طـور مـرا افسانه داری

و آن آشنا که ما را با او ماجرای کهن است یا جمال لم‌یزل و یا روح کلّی است که دل انسان و یا نفس جزئی را بدان عشقی است دیرین و ایـن نتیجه ازینجا

بدست می آید که بنیامین یوسف را کـه در نقاب بود شناخت و دیگر برادران از شناختنش محروم بودند .

آنگاه شیخ از فوائد آشنایی و معرفت سخن میراند و بحث اصلی را بیکسو می‌هلد و دربارهٔ دوستی و آشنایی باحق این حکایت را می‌آورد :

حکایت هفتم: جـوانی پر گناه و سیاه نامه را روز محشر بعرصهٔ قیـامت درمی‌آورند و ملایکهٔ عذاب وفرشتگان شکنجه بشتاب‌سوی دوزخش می کشانند ، درین حال از درگاه الهی خطاب میرسد کـه هان او را کجا می‌برید ، فرشتگان می گویند گنهکار است بدوزخش‌می‌بریم ، دیگربار خطابی معمّا گونه می‌شنوند که ما نیز با اوییم ، ملایك از هیبت این گونه سخن که هرگز نشنیده‌اند و دیدارچنان کرامت که نیافته‌اند برخود می‌لرزند و ازهوش میروند ، ازحضرت‌عزّت بدان جوان خطاب میرسد که چه ایستاده‌یی بگریز ، اومی گوید خدایا درین صحرای بی زنهار و بیابان بی‌فریاد بکجا گریزم که مفرّی ندارم ،حضرتش می گوید بیا درما گریز، جوان می گوید چنین گریزی بنیروی دست و پای ناتوان من میسّر نمیگردد مگر هم تو مرا درخود گریزانی و در پردهٔ اسرارآری ، حضرت کبریا او را بپردهٔ کرامت می‌پوشد ، ملائکه بهوش می آیند ، جوان‌را نمی‌بینند ، بهشت ودوزخ را جست وجو می کنند و گم شده را بدست نمی‌آورند خدا می گوید اودر پرده سرای عصمت‌ماست و شما را بدو راه نیست .

چنان که می‌بینیم بحث بکلّی عوض شد و سخن بتأثیر معرفت ومحبّت وآثار عنایت ازلی‌منتهی گردید که نتیجهٔ طبیعی حکایت جوان گنه کار است و شیخ ازپی این حکایت بشرح تأثیر عنایت متوجّه میشود ولی بعقیدهٔ او این‌عنایت نخست برباطن نبی‌فیضان می کند و ازثمرات عنایت اینست که‌نقصان صورت کمال می گیرد وسالك بدیدار حق نائل می گردد .

و ظاهرا مقصود شیخ بیان آیهٔ شریفه است : أُولئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِم حسناتٍ (الفرقان ، ۷۰) واینکه دیدار حق بسعی بشر حاصل نمیشود و محض عنایت حق است وبعقیدهٔ او اقتضای این حالت استغراق در دیدار است که سالك نظر از کونین در دوزد و بچشمی که بینایی از سرمهٔ توحید و کحل مازاغ البصر گرفته باشد بجمال معشوق ازل و ابد نگران گـردد و این مطلب را بحکایت ذیل روشن می کند :

حکایت هشتم : روز قیامت جوانی را بمحشر می آورند و ملائکه عذاب بـا تازیانه‌های آتشین دور او را می گیرند ، اهل قیامت منتظر که تا باوی چه رود خطاب حق درمیرسد که او را بفلان قصر در بهشت فرود آرید اورا بدان قصر می‌برند که از هرسو هزاران دریچه دارد که از هر دریچه خدا را می‌بینند وهزاران در برویش می گشایند که از هردری جهانی جلوه می کند ولی او درهرجهان خدا را می‌بیند .

حال چنین دولتی را از کجا و بچه وسیله بدست آوریم عطّار خود راه را بما نشان می‌دهد .

دو عـالم را تمنّـای وصالست
ولیك آن جمله سودای محالست
نه هر کس را رسد بویی از آنجا
نه هرچو گان زند گویی از آنجا
دلی باید ز حق ترسان و بریان
زبانی از رهش پرسان و ترسان

پس این راه بقدم عشق وطلب ودرحال خوف طیّ میشود و شرط وصول ، طلب راستین ولرزان دلی‌است که بکرامات ومقامات که درراه روی می نماید فریفته‌نگردد و نظربهمین نکته است که شیخ خوف را بر رجا رجحان می‌نهد .

آنگاه عمر حقیقی را بدانچه درحضور می گذرد تعریف می کند و روزگار حجاب را درشمار عمر نمی گیرد و این‌مضمون را در حکایت ذیل توضیح می‌دهد :

حکایت نهم : یکی از مجنون پرسید که عمرت چند است گفت هزار وچهل سال ، سؤال کننده گفت مگر دیوانه‌تر شده‌ایی که‌ناسنجیده‌تر سخن می گویی مجنون گفت درهمه عمر یك نفس بلیلی رسیده‌ام و آن بجای هزار سالست و از وقت ولادتم چهل سال می گذرد

ازین حکایت کوتاه شیخ نتیجه‌یی بزرگ می گیرد و بیتی در اشارت بقبض و بسط زمان می‌سراید و آنگاه از سعهٔ وجود حق که برهمه اشیاءِ احاطه دارد و همه درآن گم میشوند سخن میراند و بمناسبتی لفظی‌حکایتی می‌آورد که مفادش اینست که از مرتبهٔ فنا خبر نمی‌توان داد چه در آنجا هیچ حکمی صورت نمی‌بندد و ما بیان مطلب را بخود شیخ باز می گذاریم .

هزاران سال یکدم باشد آنجا   چه‌می گویم کزین کم‌باشد آنجا
چو دریابد وجود بی‌نهایت   دو عالم را عدم ماند ولایت
وجودست آنکه‌نه‌بیش‌ونه کم‌شد   درو خواهد همه چیزی عدم شد
اگر دست آورد خلق جهانی   یکی بر دامنش نرسد زمانی
چو نه این کس بود نه دامن او   که گردد یکزمان پیرامن او

که مقصود اینست که چون در فنا عین و اثر نمی‌ماند حکم و خبر نیزممکن نشود و این معنی را از مثل : دست بدامن رسیدن - بیرون آورده و بمناسبت آن گفته است :

حکایت دهم :

یکی پرسید ازآن مجنون که تب داشت
که تب می گیردت مجنون عجب داشت

جـوابش داد آن شوریده مجنـون
که گر میرم کـرا تب گیرد اکنون

ومقالهٔ سوم اینجا بپایان میرسد بی آنکه زمینه برای مقالهٔ چهارم آماده شده و یا آنکه میانهٔ مطالب آن پیوند اصلی موجود باشد مگر آنچه در بارهٔ زیان فرزند گفته است و بقیهٔ حکایات و مضامین را شیخ بوسیلهٔ یك یـا چند بیت (که بمنزلهٔ تخلّص است در قصائد) بیکدیگر مرتبط ساخته است .

و ما می‌توانیم مقالهٔ سوم را بدو بخش ممتاز تقسیم کنیم که یکی درطرح کتاب جنبهٔ اصلی دارد و آن گفت و گوی پدر و پسر است در باره فـوائد و مضرّات داشتن فرزند و دیگری فرعی است و آن مطالب و حکایاتی است که در ذیل حـکایت ششم بنظم کشیده و این دو بخش بـا هم تفاوت دارد از آنجهت که بخش دوم عقلی‌تر و پرمایه‌تر است برعکس بخش اوّل کـه از جهت استدلال تاحدّی سست و ضعیف می‌نماید .

مقالهٔ چهارم

آغاز این مقاله چنانست که پنداری پسر از تمنّای خوددل بر گرفته وتسلیم استدلال پدرشده است که گرفتن زن وداشتن فرزندسالك را زیانمند است وبدین جهت ازپدرمیخواهد که‌شهزادهٔ پریانْ را تعریف کند و بدو بشناساند پدر حکایتی نقل می کند که از آن معلوم میشود شهزادهٔ پریان نفس است .

پدر چنین می گوید : یکی از مـردم هندوستان پسری داشت اندك سال و بسیار مایه کـه تحصیل علوم کرده بود و از آنهمه ، علم تنجیم را بیشتر میخواست و می‌پسندید زیرا در آنعلم شاه جنیّان و صفت دخترش را نوشته بودند و او دل بعشق پریزاده سپرده بود .

درشهر دیگر هم از هندوستان عالمی بود که تنجیم وطبّ نیکو می‌دانست و تا کس باسرارعلمش پی‌نبرد ، هیچکس رابخود نمی‌پذیرفت‌وبار نمیداد ، روزی‌پسر از پدر خویش درخواست تا او را نزدآن دانشمند برد زیرا شنیده بود که شاه پریان و دخترش نزد اوآمد وشد دارند و میخواست تا دیدار پری حاصل کند و از دانش و علوم نهانی آن حکیم نیز بهره یابد .

پدر عذرآورد که‌آن دانشمند هیچکس را ره بازنمیدهد و زن و فرزند ندارد و علم و حکمت بکس نمی‌آموزد .

پسر گفت مرا آنجا بر و بگو پسری کر ولال دارم که خدمت حکیم را شاید و انواع خدمت نیکو داند .

که تا در خدمت تو روزگاری　　کند چونانکه فرمایش کاری
گهت آتش کند گه آورد آب　　بیندازد بحرمت جامهٔ خواب
اگر بیرون روی در بسته دارد　　سرصد خدمتت پیوسته دارد

پدرش نزد حکیم برد و آنقدر اصراز ورزید تا او را بخدمت پذیرفت وآنگاه بجهت امتحان داروی بیهوشی‌بدوخورانید و کودك خود را بیهوش‌وار بزمین‌انداخت استاد بجهت معالجهٔ بیماری ازخانه بیرون رفت و کودك برجست و پی برد که‌مقصود امتحان او درحال خوابست و ازینرو بگرد خانه می‌دوید تا خوابش نبرد همینکه استاد بخانه بازآمد کودك بجای نخستین فروخفت .

استاد آزمایش را درفشی بپایش فرو برد کودك برجهید و گنگك آسا بانگی برآورد استاد درآن میان پرسید که چونی و ترا چه افتاد کودك البتّه جواب نگفت تا استاد را یقین شد که هم کر است و هم لال .

کودك بدین چاره گری مقیم خانهٔ استاد شد وهر گاه که او از خانه بیرون

میرفت ، کتابها را می گشود و دانش می‌اندوخت و اگر استاد در خانه بود و سخنی تکرار می کرد آنرا بخاطر می‌سپرد و درغیبت استاد می‌نوشت تا در هر علمی بدرجهٔ کمال رسید و مستغنی گردید امّا در خانهٔ استاد صندوقی سربمهر بود که در پرده پنهانش می‌داشت وهرگز سر آنرا بازنمیکرد ، کودك بدل می‌اندیشید که مطلوبش درآن صندوق است ولی زهره نداشت که مهرش بر گیرد و بگشاید .

از قضا شهزادهٔ شهر رنجور شد و استاد را خبر کردند که علّتی درسر او پیدا شده است که برخود می‌جنبد چنانکه گویی جانوری در مغز جای گزیده و ازین جنبش شهزاده را قرار نمانده است .

استاد بمعالجه شتافت و کودك زیرك چادری برسر افکند و از پی او خود را ببام قصر رسانید و از منظری بتماشای استاد پرداخت .

پردهٔ مغز شهزاده آماس کرده بود ، استاد مویهای سرش را چید و سرش را شکافت و آن پرده برآماسیده راباز کرد و درآن جانوری خرچنگ شکل یافت که چنگال در پردهٔ مغز فرو کرده بود ، استادآلات جرّاحی بر گرفت تا جانور را بردارد و بیرون افکند وآن جانور پنجه را بیشتر فشرد وشهزاده بی‌قرارتر گشت ، این‌عمل مکرّر شد و استاد درماند ، شاگرد از بالا نظاره میکرد ،آخر طاقتش نماند، گفت ای استاد این بند را محکم‌تر می کنی پشت جانور را داغ کن تا پاها را جمع کند آنگاه بر گیر و بدور افکن ، استاد ازحسد و غصّه جان سپرد زیرا دانست که کودك باسرارش پی برده است .

کودك را باعزاز فرودآوردند و برجای استاد نشاندند و او شهزاده رابطریقی صواب علاج کرد و چون شهزاده بهبود یافت او را بنام « سریانك » خواند و جا و رخت استاد بدو سپرد و او درآنخانه رفت و سر صندوق را باز کرد و درآنکتاب

که در علم تنجیم بود، وصف دختر شاه پریان را دید و برو شیفته‌تر گشت و تنجیم هم بیاموخت، آخر خطّی بدور خود کشید و بچلّه نشست وعزایم میخواند تا پس از چهل روز پریزادهٔ دلفریب جمال نمود، سرپاتك سراپای او را بتأمل گرفت ومتوجّه شد که پیوسته درون سینه‌اش جای داشته است پس بتعجّب گفت چگونه در وجود من نشستی پریزاده در جوابش گفت من پیوسته باتو بوده‌ام من نفس توام و تو در جست‌وجوی خود بوده‌یی.

سرپاتك گفت تو زیبایی و نفس زشت‌روی وبرصورت خوك و سگ و ماراست پری گفت آری چنین است اگر نفس امّاره جلوه کند ولی نفس مطمئنّه جمال‌بغایت دارد و دراینجا اشارتی می کند بحدیث: شَیطانی اَسْلَمَ علٰی یدی ـ و حدیث: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ و پس از آن نتیجه می گیرد که مطلوب آدمی خود اوست و درخود اوست و درین راه طالب ومطلوب یکی است.

کنون تو ای پسر چیزی که جستی — همه در تست و تو در کار سستی
تویی بیخویشتن گم گشته ناگاه — که تو جویندهٔ خویشی درین راه
تویی معشوق خود با خویشتن آی — مشو بیرون ز صحرا با وطن آی
از آن حبّ‌الوطن ایمان پاکست — که معشوق اندرون جان پاکست

و ازین‌حکایت معلوم میشود که عطّارجنّ را موجودی درعرض انسان نمیداند بلکه پری وجنّ مراتب نفس‌انسانی هستند که درحال امّارگی زشت ومکروه صورت وبحالت مطمئنّه خوب روی و نیکو دیدارند و این برخلاف عقیدهٔ متکلّمین است که جنّ را موجودی‌لطیف وناری و پذیرای شکلهای مختلف ودرعرض انسان‌می‌شمارند وگمان میرود که شیخ درتعیین علمی که وصف جنّیان ودختر شاه پریان را متضمّن است سهو کرده زیرا چنین بحثی ممکنست در کتب تسخیر و عزائم خوانده شود نه

علم تنجیم که از خـواص و تأثیر کواکب در عالم ارضی بحث می‌نماید و چنان که ملاحظه نمودید شیخ گفت که سرپاتك از کتاب علم تنجیم وصف دختر شاه پریان را بدست آورد.

وچون ممکنست ازنتیجهٔ حکایت (اتّحاد طالب ومطلوب) این‌اندیشه درضمیر بگذرد که درین صورت پس فایدهٔ سلوك و ریاضت و گذشتن از هفت وادی چیست شیخ حکایت ذیلرا که متضمّن جوابست درنظم می کشد:

وزیر زاده‌یی بود صاحب جمال، صوفیی براوعاشق شد وازبیم جان رازخویش آشکار کردن نمی‌توانست، نه هم دردی داشت ونه هم راز وهم‌آوازی، رازعشق بخود گفتن گرفت و زاری و گریه آغاز کرد وچندان گریست که هردوچشمش نابینا شد و دردش‌مضاعف و توی برتو گشت و داستان عشقش برزبانها افتاد و امیران‌وبزرگان پدیدنش رغبت فزودند، ازقضا وزیر و وزیر زاده براو گذر کردند وزیر پیاده شد و مطلوب را در کنار طالب جان سوخته بنشانید و گفت غم چشم مدار کـه اینك نور چشمت آوردم، عاشق نعره‌یی‌بزد وبهایهای می گریست، وزیرش گفت‌چه جای گریستن و زاری کردنست که معشوق برسر عاشق‌آمد و مطلوب در کنار طالب نشست، عاشق گفت ازآن می گریم که سالها آرزومی‌بردم تا معشوق را ببینم اکنون که برسرمهر آمده است و دیدار می‌نماید چشمی که او را ببینم ندارم.

پس جواب این میشود که قرب و اتّصال کفایت نمی کند چشم معشوق‌بین و دیدهٔ مطلوب نگر باید تـا جلوات جمـال را تواند دید و گرنه حق با همه هست و اتّصالی بی‌تکیّف با همه موجودات دارد امّا آن چشم که تواند دید کجاست بنابراین باید این چشم مبدّل شود و توانایی‌دیدارمعشوق بی‌نهایت حاصل کند و آن جزبسرمهٔ ریاضت و کحل معاملت میسّر نگردد.

اگـر عالم همه معبود باشد — چو نبود چشم چه مقصود باشد
مرا پس چشم می‌باید نه معشوق — که‌پیش کور چه‌خالق چه‌مخلوق
همه عالم جمـال اندر جمالست — ولیکن کور می گوید محالست

امّا فایده چنین بینایی چیست شیخ می گوید آنـکه هر جزو وجود آدمی خورشیدوار تافتن گیرد و سراپا معرفت وسودا گردد و درین حالت هرذرّه را جهانی بیند و صاحب قرانی شناسد.

دلت گر پاک ازین زندان برآید — ز هر جزویت صد بستان برآید
کـند هر ذرّه خاک شورهٔ تـو — مه و خـورشید را مستورهٔ تـو
تنت کوراست‌وجانرا چون‌عیانیست — که یک‌یک‌ذرّه چون‌صاحب‌قرانیست

اینجا سؤالی‌پیش می‌آید که چگونه جهـانی بی‌نهایت در ذرّه تواند بودشیخ باتّکاءِ روایات جواب می‌دهد.

ز یک جوهرچو دو عالم برآید. — ز هر ذرّه که خواهی هم برآید

پس‌بطریق نظیرآوردن ووقوع امر مشابه امکان حصول مدّعای خود را تقریر می‌نماید وبهمین اندازه اکتفا می کند و متوجّه مطلب دیگر میشود وآن وجود شرّ است درآفرینش و حکمت خلقت شرور، وجوابش اینست که شرّ هم متضمّن‌خیرات و منافع بیشمارتواند بود و ازینرو بد مطلق‌وجود ندارد و درحقیقت صورت شرّ دور باش حضرت است تا هر نامستعدّی ناپاک دلی هوس رسیدن بسر گنج اسرار وخزینهٔ معانی در سر نپروراند.

یقین می‌دان که هرجایی که خـارست
بـزیر آن بهشتی چـون نگـارست
ولیـکن گـر برون آید ز پـرده
شوند آن کـور چشمان زخم خورده

و بدان ماند که شیخ را بتأویل حدیث: حُفَّتِ الجنّةُ بالْمَکارِهِ وحُفَّت النّارُ بالشّهَواتِ نیز نظری بوده است.

و شاهد مدّعا حکایت پادشاهی را می‌آورد کـه بسبب هجوم سپاه مخالف از شهر خود بشهر دیگر گریخت و جامه بگردانید و بدل کرد در آن شهر آشنایی او را بجا آورد و گفت چرا جامهٔ گدایی می‌پوشی آخر نگویی که من شاهم گفت ببین ومگو که اگر مرا بشناسند زنده‌ام نگذارند.

و ازین حکایت باز نتیجه می گیرد کـه بی دیدهٔ روشن قرب و اتّصال حاصلی ندارد بلکه چنان قربت جستن درخون خویش پنجه زدن است.

چنانکه سرهنگی برشهزادهٔ زیبایی عاشق شد و در تب وتاب عشق می‌سوخت و کسی را از درد نهانی آگاه نمی‌توانست کرد تا چنان افتاد که شاه را دشمنی پدید آمد و بناچار شهزاده را بمقابله فرستاد و او با سپاهی گران بمیدان جنگ شتافت سرهنگ عاشق همینکه خبر یافت جوشن و خود پوشید و خویش را بمیان لشگر در افکند و دزدیده درمعشوق می‌نگریست و اشک می‌ریخت و در اینجا شیخ بیتی رندانه می گوید:

زهی لذّت خوشا آن زندگانی
که روی یار خود بینی نهانی

آنگاه رشتهٔ سخن را بدست می گیرد که دو سپاه تیغ بر کشیدند و درهم افتادند و ازقضا شکست بلشکر شهزاده رسید و همه سپاهیان میدان جنگ را خالی و شهزاده را تنها گذاشتند، دشمنان او را در بند کشیدند و سرهنگ را رها کردند ولی او خود را بحیله دربند افکند، عاقبت این دو را بهم محبوس کردند، شاهزاده پرسید کیستی و از کدام دسته و قبیله‌یی گفت من آن دوستدار و هواخواهم که از دیرباز میخواستم کمر خدمت بر بندم و درصف بندگان شاه درآیم وچون این‌حرب

پیش آمد خود را پیش افکندم تا مگر کاری نامدار کنم و بنام ونانی برسم، شاهزاده دلشاد شد و او را بنواخت.

امّا سرهنگ در آن حبس و زندان چنان خوش بود که گویی عمر جاویدان یافته و دربهشت جا گرفته است، با همه رنج و کوفتگی خدمت میکرد و روز وشب از خدا میخواست که روی آزادی نبیند.

دعا می کرد آن دلخسته هر روز — که یارب این همه ناکامی وسوز
زیادت کن که تا نبود جدایی — وزین زندان مده ما را رهایی
مرا چون هست این زندان بهشتی — بنفروشم بصد بستانش خشتی

از آنسو پدر شهزاده دیگربارلشکر کشید و با دشمن بجنگ برخاست و آخر کار بصلح انجامید و قرارچنین دادند که شاه ستیزه گر شهزاده را آزاد کند و دختر خود بدو دهد، شهزاده را از زندان بر آوردند و بدامادی بر گزیدند و گنج روان با او یار کردند عاشق زندانی هم آزادی یافت آزادیی که هر گز نمیخواست و در رکاب شهزاده بشهرخود باز گشت، در آنجابساط جشن وسرورچیدندو آیین عروسی گرفتند شاه و شهزاده و مردم شهر غرق شادمانی بودند و چهل روز رسم آزادی و جشن دامادی داشتند، و سرهنگ از چنان دیداری دور و از چنان دولتی بی نصیب.

دل سرهنگ هرساعت چنان بود — که با آن نیم جانش بیم جان بود
نه صبرش بود یکدم نه قراری — بخون می گشت پرخونش کناری
در آن چل روزوچل شب درتب وتاب — چوشمعی بود یعنی بی خوروخواب

مراسم جشن بر گذار شد وشاهزاده بتخت بر آمد و وزیران وسپاه وجانداران از هرسو صف کشیدند، شاهزاده بیاد سرهنگ افتاد و او را پیش خواند، همینکه سرهنگ شهزاده را درچنان حشمت دیدفریادی بزد وازهوش برفت، شهزاده بهوشش آورد و درسخنش کشید که این چه حالست.

زبان بگشاد آن سرهنگ کای شاه / در آن زندان نبودم از تو آگاه
چو من چل روز هجر تو کشیدم / پس از چل روز امروزت بدیدم
ترا دیدم میان کار و باری / ز مشرق تا بمغرب گیرو داری
در آن جامه اگر آیی پدیدار / توانم شد دگر بارت خریدار
درین جامه که هستی گر بمانی / میان خسروی و کامرانی
کجا تاب آورد این جان پر جوش / که با این سلطنت گردد هم‌آغوش
بگفت این و معیّن شد هلاکش / بصد زاری برآمد جان پاکش

و فائده‌یی که ازین قصّه برمی گیرد اینست که هرچشمی لایق تجلّی مطلق و بیرون از حجاب اعیان نیست، آن دیده و استعداد تمام بدست باید آورد تا جمال یار را حجاب بر گرفته و نقاب برانداخته توان دید و ثمرهٔ دیگر آنکه حجابها و پرده های نور و ظلمت هم بمصلحت سالك ضعیف چشم است زیرا چشم ناتوان تاب رؤیت آفتاب حقیقت ندارد و نور کلّی را برنمی‌تابد ولی سالك باید دیده‌یی توانا حاصل کند وحجابها را بردرد ونقش را بگذارد وچنگ در دامن نقّاش زند.

و این حجابها حِصَص و مراتب وجود است که بمنزلهٔ لباسهای گوناگون و رنگارنگست که پادشاه وجود وسلطان حقیقت‌برخویش‌می‌پوشد امّا نه‌چنان پنداری که لباس محدود ومتناهی است چه سَیَلان حقیقت وسعهٔ وجود اقتضا می کند که جامهٔ آن شاه گردان و متبدّل باشد و هرلحظه جامه‌یی بپوشد و بشکلی دگر برون آید.

آنانکه دیدهٔ تیز نگر ظاهر گذار شه شناس دارند شاه را در هر لباس که پوشد می‌بینند و باز می‌شناسند برخلاف ظاهر بینان که فریفتهٔ نقشند و بنقّاش نمی‌نگرند.

همّت بلند بـاید داشت و بهیچ رتبت و مرتبت دل نباید بست واز همهٔمقامات معنوی و مادّی و اطوار مختلف وجود عبور باید کرد و اقامت نباید جست و بعلاوه از هستی خودنیز باید گذشت .

که تا چون نقش برخیزد ز پیشت   دهد نقّاش مطلق قرب خویشت

پس‌ازین، میخواهد بیان کند که معرفت مطلوب‌حق‌است‌ومقصود اززندگانی اینست که شاه وجود را چنانـکه هست بشناسی و بدان ماند که ازین بیان مرادش تفسیر حدیث قدسی است : فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِکَیْ اُعْرَف ـ وحکایت ذیل را در توضیح آن نظم کرده است .

روزی محمود غزنوی از شکار باز می گشت در راه بپیری باز خورد که باری گران از هیزم بپشت می کشید پیش او باز رفت و پرسید کـه این هیزم بچند ، پیر نمیدانست که‌این‌خریدار محمود است ، گفت دو جوزرمی‌ارزد ، محمود صرّهٔ که صد دینار داشت بر آورد و بگشود و قراضه‌یی بردست پیرنهاد که برسنج ، پیر گفت این دوجو بیشتر است همچنین پیاپی چند قراضه بدو داد و او همین جواب می گفت تـا همیان خالی‌شد ودل محمود بگرفت صرّه بدوداد و گفت زر درصرّه کن‌وبشهربر ، و برسنج و دو جو بر گیر و باقی را بحاجب سلطان سپار ، پیر زر نستد و شاه اسب برانگیخت و برفت .

فردا روز محمود برتخت نشسته بود پیر بدرگاه آمد و آن هیبت و حشمت بدید ، دانست که خریداردیروزین سلطان بوده است ، لرزه براندامش افتاد ، سلطان گفت‌تا او را بر کرسی پیش تخت بنشاندندآنگاه پرسید که شب‌دوش چون گذاشتی گفت ای شاه گرسنه خفتم گفت چرا گفت دیروز تو با من داد وستدی نـکردی و مرا گرسنه گذاشتی ، سلطان‌آن صرّه تمام بدوبخشید ، پیر گفت تو که می‌توانستی

صرّهٔ زر بدهی چرا دیروز ندادی گفت میخواستم مرا بشناسی و بدانی که من شاهم اکنون که شناختی هرچه میخواهی بخواه .

پس نتیجه این میشود که مقصود از زندگانی تحصیل معرفت و وصول بمقام علم است که اشرف فضائل و صفات است وهمه کمالات بسبب آن بدست می‌آید زیرا معرفت کلید مراد و مفتاح خزائن وجود است و در آن مرتبت وجود محیط می‌شود و اززمان درمی گذرد و ماضی ومستقبل وحال را زیر قدم می‌سپرد .

عزیزا پیر هیزم کش درین راه — تویی و نورحق آن حضرت شاه
زحق یک یک نفس درزندگانی — چو آن یک یک قراضه‌می‌ستانی
چو فردا عمر جاویدان بیابی — بپیش تخت آن همیان بیابی

ویکدم ازین عمرهزاران قرن می‌ارزد و ازین‌جهت شایسته است که همه‌عمر را بدهد و دمی در آن عالم بگذراند که از زمان و زمانیّات برتر است .

درین‌جا مقالهٔ چهارم و جـواب و سؤال پدر و پسر نخستین ختام می‌پذیرد و میتوان این‌مقاله را در دوجملهٔ ذیل‌خلاصه کرد : خود را میجویی پس‌خود رابشناس، دیده‌یی حاصل کن که بتوانی خدایرا ببینی و بشناسی و بمقام معرفت برسی .

و ازلحاظ مطلب این‌مقاله از مقالات پیشین‌بهتر وبرتراست ومضامین پرمغزتر و از جهت نظم منطقی و ترتیب مقدّمات نیز برآنها ترجیح دارد زیـرا مطالب آن خودبخود بهم‌مرتبط وپیوسته است وشاعر آنها رابوسیلهٔ ایجاد مناسبات‌دوربیکدیگر پیوند نداده است .

مقاله پنجم : شروع میشود بگفتگوی پسردوم که قوّهٔ واهمه است و شیخ آنرا شیطان نامیده بود باپدر و مجموع سؤال وجواب آنان چهارمقالهٔ کتاب را (۸/۷/۶/۵) شامل است ، این پسرطلبگار سحر وساحری‌است

و از پدر میخواهد که سحرش بیاموزد تا بدان وسیله بمراد برسد و هرچه خواهد بکند و بهر صورت که مایل باشد برآید و ما بیان تمنّای این پسر را بخود شیخ باز می گذاریم که سخت روشن و نیکو سروده است :

ز عالم جادویی میخواهدم دل — مرا گر جادویی آید بحاصل
تماشا میکنم در هر دیاری — بشادی می‌زیم بر هر کناری
گهی در صلح باشم گاه درحرب — بود جولانگه من شرق تا غرب
زمانی خویشتن را مرغ سازم — زمانی همچو مردم سر فرازم
زمانی کوه گیرم چون پلنگان — زمانی بحر شورم چون نهنگان
همه صاحب جمالان را ببینم — درون پرده با هریک نشینم
بهر چیزی که باید راه یابم — ز ماهی حکم خود تا ماه یابم

شیخ در جواب پدر بامکان وعدم امکان این اندیشه نمی‌نگرد و دربارهٔ جواز رسیدن و نارسیدن بچنین آرزوها از راه سحر و ساحری حرفی نمی‌زند و بجای‌این بحث ترجیح می‌دهد که منشأ این فکرت را بپسر بشناساند و متوجّهش کند که‌این آرزوها از کجا در دل اوپدیدآمده و گمان میرود بحث را بدان سبب تغییر داده‌است که فی‌المثل پسر اعتقاد تمام بتأثیر سحر داشته وپدر شایسته نمی‌شمرده است که ببحث دور ودراز بپردازد وحسّ لجاج وستیزه را در او برانگیزد ، ازاینروباسلوب حکیمانه‌تری درصدد تغییرفکرش برآمده و از منشأ فکر وی سخن رانده است .

بعقیدهٔ پدر غلبهٔ دیو هوی برملك دل سبب این آرزو پختن و مراد سگالیدن است و اوست که آدمی را بآرزوهای موهوم روی آور می کند و از فکر راست و درست دور می‌دارد و ناممکن را درلباس ممکن جلوه می‌دهد .

پدر این نکته را در سخنی کوتاه بیان می کند و برای آنکه پسر را برقمع

هوی ومجاهدهٔ نفس بر آغالد از مفاسد چیره شدن نفس وهوی سخن میراند و سبب آن بعقیده وی بی‌خبری ازحق است و نشانهٔ غلبهٔ هوی آنست که گرده‌یی برای‌خدا ندهد و برای هوی همه چیز ببخشد و ازخود نیز خورش باز گیرد .

این گفتگو و بخصوص مضمون اخیر رشتهٔ سخن را بدست عطّار می‌دهد که بجهت بسط مقال و توضیح مرام حکایت ذیل و حکایت پس ازآن را بنظم آورد :

نانوایی وصف شبلی وآوازهٔ کرامت او را شنیده و نادیده از راه گوش بروی عاشق و شیدا شده بود وآرزو می‌برد که وقتی روی شبلی را ببیند و مال و جان در قدمش دربازد ، روزی شبلی بدکّانش درآمد و گردهٔ نانی بر گرفت ، نانوا برجست و نان ازدستش در کشید ،شبلی ازآن دکّان دورشد، یکی‌نانوا را خبر کرد که این‌مرد شبلی بود ، نانوا حسرت برد و تشویر خورد وهمچنان زاری کنان پی شبلی گرفت‌تا بدو رسید و بردست وپایش افتاد و معذرت خواست ، شبلی معذرتش پذیرفت و شرط کرد که مهمانیی بدهد ، نانوا بشکرانهٔ خشنودی‌آن پیر مجلسی بتکلّف وعالی‌مهیّا کرد که صددینار‌بخرج آن رفت و ازانواع مردم درآن دعوت مجتمع شدند ، مجمع آراسته گشت و همه برخوان نشستند ، یکی مرد شوریده حال از شبلی پرسید که دوزخی کیست وبهشتی کدامست شبلی گفت اگرخواهی تا دوزخی را بشناسی‌اینک صاحب دعوت ما مرد نانوا را نگر که صد دینار‌براه هوی بدهد و یك گرده نان‌برای خدا نبخشد آنگاه برای روشن‌شدن این‌نکته که ریا نیز انگیختهٔ هوی است وتفاوتی نیست که ریا در کارهای عادی باشد یا اعمال عبادی بیتی دو میسراید ومناسبتی‌برای نظم قصهٔ دوم برمی‌تراشد :

نیکمردی که اندك درد دین داشت شبی بمسجد درآمد و عزم کرد که شب تا بروز نماز بگزارد ، درتاریکی شب بانگی برآمد، مرد پنداشت که او کاملی است که

بقصد عبادت بمسجد می آید وعمل او را گوش می‌دارد ومراقبت می کند ، بر این خیال گرم‌تر در کار آمد و تمام شب بدعا و زاری وطاعت و عبادت مشغول بود تا سپیدهٔ صادق بدمید و نوری درمسجد تافت ، مرد شب زنده‌دار نگاه کرد سگی را دید که در مسجد خفته است و جز این هیچ ندید ، عرق شرم بر رویش نشست وآتش تشویر جانش بسوخت که شب همه شب برای سگی عبادت کرده و عبادتش درخور سگان بوده است .

زبان بگشاد گفت ای بی‌ادب مرد — ترا امشب بدین سگ حق ادب کرد
همه شب بهر سگ در کار بودی — شبی حق را چنین بیدار بودی
ندیدم یک شبت هرگز باخلاص — که طاعت کردی از بهر خدا خاص
ز بی‌شرمی شدی غرق ریا تو — نداری شرم آخر از خدا تو

• شیخ بدنبال این قصّه شرحی در تحذیر ازمصاحبت شیخان ضلال انگیز دجّال رای مهدی روی بیان می کند و از مفاد حدیث (کـه هر کس هفت گام پی دجّال بر گیرد جاودان در خیل او می‌ماند) مضمونی می‌پردازد بدینگونه :

کسی کو هفت گامی کان نه‌دینست — پی دجّـال بر گیرد چنینست
کسی هفتاد سال از مکر وتلبیس — نهد گام ای عجب بر گام ابلیس

و ازاینجا مقصد را می گرداند و مذمّت دنیا را پیش‌می کشد که‌آن نیز دجّالی دگر است و حکایتی از عیسی علیه‌السّلام نقل میکند کـه حالت دنیا را مجسّم می‌نماید :

عیسی‌میخواست که دنیا را متمثّل‌ومجسّم مشاهده کند ، ازقضا روزی بپیرزالی گنده بازخورد سپید موی و گوژپشت با دو چشم کبود و رویی چون قیر سیاه که دندانهاش فرو ریخته و جامه‌یی صدرنگ پوشیده و یك دست نگارین کرده و دست دیگر بخون آلوده و بر روی نقابی فرو هشته بود .

عیسی که او را دید گفت ای زال کیستی گفت منم آرزوی تو که میخواستی ببینی عیسی گفت مگر تو دنیایی گفت آری، عیسی پرسید چرا چادر و نقاب داری و جامهٔ صدرنگ پوشیده‌یی گفت نقاب و چادر برای آنست که زشتیم نبینند و جامهٔ رنگین تا خلق فریفته شوند، عیسی سؤال کرد که پس چرا یك دست بخون آلوده‌یی و دست دیگر نگارین کرده‌یی گفت دست نگارین هم برای فریفتن دلهاست ودست دیگر آغشته بخون شوهران و عاشقان دارم، عیسی گفت اینهمه را کشتی مگر رحم در دل نداری گفت من خون ریختن دانم ورحم کردن ندانم، عیسی پرسید چه شد که بر کسی شفقت نمی‌ورزی گفت از شفقت نامی شنوده‌ام ولی آنرا بدل راه نداده‌ام

عیسی گفت من ازین گونه جفت بی‌مهروشفقت فریبکار مردم کش بیزارم دریغا خلق که در دامش گرفتارند و دین برباد میدهند.

شیخ ما پس از نقل این تمثیل زبان بنصیحت می گشاید و دنیا و طالب آنرا بمردار وسگ تشبیه می کند و ازلفظ سگ، گریزبسگ نفس میزندومی گوید این سگ از مردار سیر نمیشود بندش کن تا ازو برهی و بدین مناسبت حکایت ذیل را شاهد می‌آورد:

راهبی دیری برآورد و درش فروبست وروزگاری بریاضت نشست، پیرابوالقاسم همدانی برآن دیر بگذشت و راهب راآواز کرد، راهب جوابش بازنداد و از دیر فرو نیامد، پیر همدانی ازهرسو میرفت و بانگ می کرد، راهب سر از روزنه‌برآورد که ای بوالفضول چرا وقت مرا آشفته می‌داری و ازمن چه میخواهی پیر گفت میخواهم بدانم تا در چه کاری گفتّ نفس خود را سگی گزنده یافتم درین دیرش بند کردم تا در خلق نیفتد و پوستین کس ندرد.

تو نیزش بند کن تا هر زمانی   نگردد گرد هر شوریده جانی

سپس اشارتی بمسخ قلوب و مصوّرشدن آنها بصورت خُلق غالب می کند و از داستانهای شاهنامه مثالی می‌اندیشد ومی گوید که افراسیاب نفس، ترا بیژن وار در چاه طبع زندانی کرده و اکوان دیو سنگی کلان برسر آنچاه افکنده که کس آنرا نتواند جنبانید و رستمی باید تا این سنگ گران را بر گیرد و ترا ازین چاه ظلمانی بخلوتگاه روحانی بـرد و از ترکستان مکرانگیز طبیعت بایران شریعت روی‌آور کند و بکیخسرو روح رهبری نماید تا جام جم بر کفت نهد.

که تازان جام یك یك ذرّه جاوید   برأی العین می‌بینی چو خورشید

و ازین تقریر و تمثیل مرادش بیان احتیاج بپیر است که میتوان گفت پـایهٔ اساسی درویشی و تصوّف است و شیخ خود بصراحت این‌مطلب را می گوید:

ترا پس رستم این راه پیرست   که رخش‌دولت اورا بار گیرست

و بعد ازین نکته فائدهٔ صحبت و همنشینی را یادآوری می کند یعنی‌تبدیل صفات و اخلاق که آن نیز از مسائل اصلی تصوّف است و بر روی این‌مقدّمه ازذکر فوائد صحبت و احتیاج بپیر زبان بملامت می گشاید که:

ولیکن تو نه پیری نه‌مریدی   که‌یك دم‌بایزیدی گه‌یزیدی
نه مرد خرقه‌یی نه مرد زنّار   نه اینی و نه‌آن هردو بیکبار
ز جلفی از مسلمانی بریده   بترسایی تمامت نـا رسیده

مثل اینکه نظر شیخ اینست که مرد بهر شریعت و کیش و مذهب کـه باشد باید ثابت قدم و استوار باشد و حدود امر ونهی را نگهدارد وهمچنین بهرطریقت که هست باید عمل بشرط پیروی کند و اگرچه‌آن شریعت یا طریقت کامل وتمام نباشد و حال چنین کس بصلاح نزدیکتر است از کسی که دو دل وبرسر دو راه مانده است و پیرو شریعتی و یا طریقتی نیست و این مطلب را بدومثال توضیح می‌دهد:

نخست قصهٔ ترسایی که مسلمان شد و دیگر روز شراب خورد مادرش گفت ای تبه روزگار عیسی را ازخود رنجانیدی و محمّد را خشنود نکردی.

بمردی رود در آن دینی که هستی　　　　که نامردیست در دین بت‌پرستی

دوم : داستان عمر که تورات میخواند و جزوی از آن باخود بنزد پیمبر(ص) برد و رسول اکرم ازین معنی بر آشفت و گفت :

که با تورات ممکن نیست بازی　　　　مگر خود را جهود صرف سازی

جهود صرف باید بود ناکام　　　　که بهتر آن جهود از مردم خام

نه اینی و نه آن اینت حرامست　　　　که در دین ناتمامی ناتمامست

و برای اثبات آنکه صحّت عمل و ثبات قدم بوسیلهٔ هر کیش ممکن است بدست آید حکایت ذیل را برشتهٔ نظم می کشد :

گبری پیر نام پلی بر روی آب از مال خود ساخته بود باشکوه و پای برجا که مسافران هنگام عبور بر وی آفرین میخواندند ودعای خیرش می گفتند، روزی سلطان محمود بکنار آن پل رسید، دید که پلی بس‌شایسته وبرجایگاهست، پرسید که این خیرات بلند که کرده و بنیاد پلی بدین شکوه مندی چه کس افکنده است گفتند گبری پیرنام کرده است، محمود ازسر تعصّب آنجا بایستاد وسازندهٔ پل را فرا خواند و گفت بیا هر زر که خرج پل کرده‌یی از من بستان (و غرضش آن بود که پل را بنام خود کند) پیر زبان بر گشاد که اگرسلطان تنم را پاره پاره کند و زیر پای پیل بساید من نه زر می‌ستانم و نه نیّت پاك خود را بفروش پل آلوده می کنم، من این پل را بهرخدا و در راه دین بر آورده‌ام، بزر نفروشم و دین بدنیا ندهم، سلطان گفت تا بزندانش بردند و آب و نان ازو باز گرفتند و از هرنوع شکنجه و عذابش کردند، سرانجام چون شکنجه و آزار ازحد گذشت بسلطان پیغام فرستاد که بفروش پل حاضرم بشرط آنکه سلطان بتن خود حاضر آید و استادی قیمت گر باخود بیاورد سلطان بشادمانی تمام با خلقی انبوه برسر پل رفت پیر زندانی را نیز بیاوردند، او بر

سر پل بایستاد و گفت ای محمود گوش ده تا پل را قیمت کنم ، من خود را برسر این پل بآب درمی‌افکنم و برسر آن پل که صراط است تو جـواب باز خواهی داد اینك بهای پل .

پیر خود را از بالای پل درآب انداخت وآب خروشان او را در موج نهفت و باخود برد ، او جان در راه دین باخت و با دنیا نپرداخت . اینست پایداری‌مردان .

وپس از نظم این‌حکایت بازشیخ ما بملامت می‌ایستد که با نقد نبهره وعبادت دست وپا شکسته و دلی که بتخانه را ماند نزد حق‌نتوان رفت وچنانکه با پای خفته بمنبر بالا نتوانند رفت با دل خفته راه حق نتوان پیمود اگرچه یك دمست بیدارشو که بیداری یك دم درشمارهزاران سالست ، کار خود هم تو کن که کس غم کارتو ندارد و بار تو نبرد چنانکه جعفر صادق فرمود :

درویشی جعفر صادق را پرسید که اینهمه کوشش و عبادت پی‌چیست گفت روزی من دگر کس نخورد و مرگ من هم مرا باشد پس چنان باید که بندگی و عبادت حق هم بخود کنم و کاهلی بیکسو گذارم و از مرگ و روز جزا بیندیشم و چون درمردم وفا ندیدم‌طالب وفای حق‌شدم . امّا تو پیوسته میخواهی که‌برآرزوهای دنیوی بیفزایی آخر نمیدانی که ترا برای بازی نیافریده‌اند ، آنگـاه در نگاهداشت وقت وقدر عمر دانستن سخنی می گوید که متأثر است از گفتهٔ سنایی درحدیقه :

از پی کارت آفـریدستند　　　جـامهٔ خلعتت بریدستند
هرشبی کان زمانه برتوشمرد　　　روزی از زندگانی تو ببرد

و اینك سخن عطار :

تـرا نز بهـر بازی آفریدند　　　ز بهـر سرفرازی آفـریدند
نمی‌دانی که هرشب‌صبح بشتافت　　　ترا در خواب جیب عمر بشکافت
ازآن‌ترسم که‌چون بیدار گردی　　　نبینی هیچ نقد و خوار گـردی

و تفاوت در اینست که عطّار تمثیلی بسیار لطیف برای مضمون اصلی اندیشیده و سنایی اصل مضمون را منظوم ساخته و هم جزل‌تر گفته است.

و ازین معنی که آدمی را بـرای بازی نیافریده‌اند زمینهٔ سرزنش و توبیخی آماده می‌سازد که کارت همه بازی است و نمازت نامطلوب وچنین نماز بگروه‌یی هم نخرند تـا چه رسد کـه بهشت در ازای آن بدهند و بـا این تمهید حکایت ذیل را می‌آورد :

یکی از اهل ملامت را گفتند روز قیامت نماز گزاری نماز خود را در معرض فروش می‌آورد و هرچند فریاد می‌زند کسی آنـرا بیك تای نان هم نمی‌خرد گفت اگر بتایی نان ارزد حاجت آنهمه فریاد نیست .

وغرض شیخ ذکر اهمیّت وقیمت اخلاص‌است که بدون آن هیچ عبادت‌ارزش ندارد و قالبی بیروح را ماند و از مسائلی است کـه صوفیّه بدان وزن وارزش بسیار داده‌اند و حارث‌بن‌اسد محاسبی (متوفی ۲۴۳) درصدق نیّت واخلاص ، دقائق ونکات مهمّ اعتبار کرده و او درین مبحث قدوهٔ صوفیانست و شیخ پس از اشاره باین مطلب حکایتی خوش مزه نقل می کند و مقـاله را بپایان میرساند :

یکی ازاهل راز که مجذوب و دیوانه شکل‌بود پیوسته بانفراد نمازمی گزارد وهرگز بجماعت حاضر نمیشد آخر شفاعت کردند و ابرام از حد بردند تا روزجمعه برای ادای نمازجماعت بمسجد رفت ، همینکه پیش‌نماز آواز بقراءت بلند کرد ، مرد مجذوب از خود صدای گاو درآورد ، مردم او را بملامت گرفتند که مسجد نه جای بانگ گاو است و نماز نه موضع ریشخند و استهزاءِ ، گفت امام که مقتدای من وشما بود درحال نماز گاوی میخرید منهم بانگ گاو کردم تا درست بدو اقتدا کرده باشم این‌سخن بامام گفتند گفت آری همینکه تکبیر بستم یادم‌آمد که برای ده گاوی باید

خرید و در اندیشه خرید گاو فرو رفتم .

مقالهٔ پنجم بدین حکایت ظریف ختم میشود و چنانکه دیدیم مشتمل بود بر مطالب متنوّع و حکایاتی مختلف که میان آنها میتوان مناسبتی فرض کرد زیرا همهٔ آنها ناظر است بمخالفت هوی و ریا و کوشش برای تحصیل صدق و اخلاص که مباین وساوس نفس است (یعنی سرچشمه و منبع اصلی هوی و ریا) و با وجود این ، شیخ ما حکایات را بوسیلهٔ گفته‌های نغز خود بهم‌مرتبط ساخته و درآخر هرحکایت زمینه را برای حکایت بعد آماده نموده است .

نکته‌یی کـه درین مقاله بذهن میزند شدّت توبیخ و تلخ گفتاری شیخ است بخصوص درپایان حکایت گبر ومحمود غزنوی که شاید منبعث ازشدّت غیرت وتعصّب دینی‌است و این‌مایه‌توبیخ وحدّت ممکنست‌بجای قبول واطاعت . حس نفرت‌وسرپیچی را درخواننده برانگیزد ونتیجهٔ نامطلوب ببارآورد .

مقالهٔ ششم این‌مقاله دنبالهٔ بحث پدر و پسراست در بارهٔ تعلیم جادویی و نکوهش هوی پرستی که تقریباً سراپای مقالهٔ پنجم را فراگرفته است ودراینجا پسر مثل‌اینکه زیان هوی و ریا را ازپدر پذیرفته و ازینرو برمطلوب‌خود بشیوع‌هوا پرستی‌میان‌مردم دلیل‌می‌آورد ومی گوید که هوی‌هرچند بطبع زیان آور وناپسند باشد اکنون متداول است و مردم آنرا مستحسن می‌شمارند و ازاین جهت تحصیل‌اندکی‌سحر برای وصول‌بمراد و کسب‌آبروچندان ضرر نخواهد داشت بویژه که در توبه بسته نیست و امکان ترك سحر وساحری باقی است .

پدر بجای آنکه مسألهٔ حسن وقبح اعمال را پیش کشد و جواب مستقیم بدهد که انتشار و شهرت امر قبیح و کار نادرست سبب آن نیست کـه خردمندان زیبا و مستحسنش دارند و بارتکاب کار قبیح گـرایند ، بحث را متوجّه بنادرستی وعدم تأثیر

سحر که جایش مقالهٔ پنجم بود متوجّه می کند وطلب سحر را تضییع عمر می‌انگارد بدلیل آنکه ساحران در بدبختی و تبه روزی بسر می‌برند و هاروت و ماروت که استادان نخستین و زبردست این‌فن‌اند خود درچاه بابل نگونسار آویخته‌اند و با آنکه یك بدست بیشتر از آب فاصله ندارند لب خشك و تشنه کامند.

چو نتوانند خود را آب دادن — کجا در می‌توانندت گشادن
چواستاد این‌چنین باشد پریشان — که خواهد کرد شاگردی‌ایشان

این توجّه ببابل و سحر و ساحری نشانهٔ بدبختی و نگونساری است و بدان ماند که مرگت در بابل خواهد بود.

پیداست که شیخ مضمون اخیر را درضمن‌استدلال برای آن می‌آورد تاحکایت ذیل را بدان ربط دهد.

روزی عزرائیل بمجلس سلیمان درآمد، جوانی آنجا نشسته بود، تیز در وی نگریست و برفت جوان بیمناك شد و از سلیمان تقاضی کرد که باد را بفرماید تا او را بدورجای برد، سلیمان باد را گفت که این‌جوان را بهندوستان بر، دیگر روز که عزرائیل پیش‌تخت‌آمد، سلیمان پرسید چرا در آن‌جوان تیز نگریستی گفت فرمان حق چنان بود که جانش تاسه روز دیگر درهندوستان بستانم با خود گفتم چگونه بسه روز درهندوستان تواند رسید چون باد بدانجاش برد جانش آنجا بگرفتم.

شیخ ازین حکایت نتیجه می گیرد که سحر و ساحری عبث است زیرا همه کارها را بقضا وقدر باز بسته‌اند و کس با قضا پنجه نتواند زدو راه قدر را سد نتواند کرد و بتدبیر ساحر بینوا تقدیر خدا بدل نمیشود و این دلیل دوم است که شیخ بر بطلان سحروساحری اقامه میکند و ازهمین نقطه بحث‌را مسکوت میگذارد ومطلب دیگر را که نتیجهٔ طبیعی دلیل مذکور است طرح می‌نماید و آن اینست که چون

بتدبیر قضا را باز نتوان داشت پس تن بقضا باید داد و پیش حکم حق تسلیم باید بود چه کوشش با تقدیر از منی و دویی می‌خیزد که نوعی شرکست و آسایش آدمی در آنست که از سر ارادهٔ خود برخیزد و درخواست حق فانی گردد پس بتیغ لاسردویی برگیر تا خواست حق ماند و بس.

و پس از ابطال سحر پدر زبان بنصیحت و ملامتی از سر دلسوزی می گشاید و فرزند را بداشتن درد دین تحریض می کند که:

گرفته درد دین اهل خرد را میان جادوی خواهی تو خود را
همه اجزای عالم اهل دردند سرافشانان میدان نبردند
تو یك دم درد دینداری نداری بجز سودای بیکاری نداری

امّا کسی می‌تواند درد دیگران‌را دریابد که خود زخمی‌خورده و دردی کشیده باشد چنانکه ایندداستان حاکی است:

جوانی را از سنگ منجنیق زخمی هائل رسید چنانك بمرگش نفسی بیش نماند، یکی از رفیقان دیرینش در میان آه و درد از حالش پرسید، جوان که طاقت سؤال و جواب و شرح ماجرا نداشت گفت اگر ترا هم یك نوبت زخم منجنیق‌رسیده بود حال‌رفیقت را می‌دانستی و بپرسش محتاج نبودی ولی زخمی‌چنان نخورده‌یی تا بدانی که برمن چه می گذرد.

این حکایت دلکش که عطّار هم آنرا بلطف تعبیر و ایجاز بلیغانه دلکش‌تر ساخته است خاطر شیخ را برمی‌انگیزد و طبعش را درجوش می‌آورد و زبانش را ببیان حال خود می گشاید و شرحی از سوز دل و درد باطن خویش اظهار می کند و از گفتار اومستفاد میشود که وی دراین هنگام گرفته دل و باصطلاح ازاصحاب‌قبض بوده و کوهی از اندوه بردل داشته است.

مرا صد گونه اندوهست اینجا — که هریك مه زصد کوهست اینجا
اگـر من قصّهٔ انـدوه گـویم — بر دریـا و پیش کوه گـویم
شود چون سیل کوه اینجا زاندوه . — چو دریا اشك گردد جملهٔ کوه

و ما پیشتر اشاره کردیم که شیخ مقام خوف را بر رجا ترجیح می‌دهد و قبض نسبت بمنتهی چنانست که خوف نسبت بمبتدی و هردو از یك وادیند و از یك افق پدید می‌آیند با این تفاوت که خوف بازبسته بماضی‌ومستقبل است وقبض درآویخته بحالست آنگاه شیخ قوّت تأثیر و احاطهٔ شمول قبض و اندوه را صفت می کند و آنرا بدریایی موج خیز تشبیه می‌نماید که هزاران‌سالك وصدهزاران جانرا بدرون خویش کشیده و بغرقاب فرو برده است و بنابراین حکم قبض فناء آثارسالك است برخلاف بسط و دلگشاد کـه اقتضای ظهور آثار می کند و عجب نباشد کـه در چنان ورطهٔ هول‌انگیز تخته پاره‌های وجود سالك فرو شود و هیچ تخته بکران سو نرسد ولی‌این شگفت باشد که از آن ورطه بدرآید و بکنار افتد .

فرو رفتم بدریایی من ای دوست — که جان صد هزاران غرقهٔ اوست
چوچندین جان فروشد هرزمانی — کجا بـا دیـد آیـد نیم جانی
عجب نبود کـه گم گـردم بیکبار — عجب باشد اگـر آیم پدیدار

چنانکه شوریدهٔ مصری گفت اگر عشق خون عاشق بـریزد عجب نیست آن عجب است که عاشقی را سوز عشق زنده گذارد .

عجب از کشته نباشد بدر خیمهٔ دوست
عجب اززنده که چون‌جان بدرآورد سلیم

کار عاشق آنگاه بالا گیرد و شمع وجودش روشنی‌بخش گردد کـه در سوز و گداز باشد و سراپا بسوزد و نپنداری که شمع وجود عاشق چون شمع مومین است

که لختی بسوزد و بفروزد و بناگاه بیفسرد و خاکستر شود زیرا عشق چراغ آسمانیست وسوز عاشق مایه از درون وی می گیرد حاشا که بدمی زنده شود و بنمی بمیرد ، دور ازو که لحظه‌یی بفروزد و دیگر دم ازسوز افتد .

نگیرد کار عاشق روشنایی — مگر چون شمع سوزد در جدایی
چو سوز عاشق از صد شمع بیش است — چو شمعش روشنی از شمع خویش است

وچنان پندارم که ذکر شمع و سوختن و تشبیه عشق بشعلهٔ آتش برای آنست که شیخ ما بتواند حکایت ذیل را درین بحث مندرج سازد :

فخر گرگانی درخدمت پادشاه گرگان بود وستایشگر وی بود وآن شاه غلامی سخت زیبا داشت روزی جشنی برپا کرد و امیران و ندیمان را بدان جشن دعوت نمود و فخر گرگانی هم درآن مجلس بعیش وعشرت سرگرم بود که آن غلام زیبا روی درآمد و همینکه چشم فخر گرگانی براو افتاد دین و دل از دست داد و از هوش رفت ولی بپاس حرمت مجلس شاه نظر باز می‌داشت مجلسیان از باده مست شدند و از پای افتادند و فخر گرگانی از باده و ساقی مست شده بود .

درآن مجلس ز می وز روی دلدار — بفخر اندر دو مستی شد پدیدار

شاه که او را بدانحال دید غلام را بوی بخشید ، فخر گرگانی ازتاب عشق وشرم شاه رنگ برنگ شد ، شاه گفت بگیر وببر وغم مدار ، فخر گرگانی دست غلام بگرفت و از مجلس برون رفت ولی با وجود مستی عقل در کارآورد و ببزرگان ومحرمان شاه گفت که شاه وغلام هردو مستند ، بردن غلام بخانهٔ من روا نیست زیرا اگرفردا شاه ازین اندیشه بازآید یا غیرت در او کارگرافتد ، خونم بریزد که چرا تا صبح صبر نکردی تا من ازمستی بازآیم وبهشیاری فرمان دهم ، بزرگان رایش صواب دانستند .

درزیر تخت شاه سردابهٔ محکمی بود که درآنجا تختی با ده دست جامهٔ دیبا نهاده بودند ، فخر گرگانی غلام مست را بر روی تخت خوابانید ودوشمع دراطراف

تخت روشن کرد و درحالیکه چون شمع می‌سوخت از سردابه بیرون آمد و برسر جمع درآنرا بست و کلید بحرمان شاه سپرد .

روزدیگر که شاه بمی‌نشست وفخر گرگانی کمربسته بخدمت‌آمد ، بزرگان کار شبانه‌اش را باز گفتند و احتیاط و حزم او را ستودند ، شاه گفت این ادب از وی تمامست، غلام او راست ، فخر گرگانی ازشادی درپوست نمی گنجید و دلش از شوق زبانه می کشید، درسردابه شادمانه باز کرد وبرخلاف آرزومعشوق را درآتش‌سوخته و مانند ذغال سیاه شده دید ، مگر شبهنگام که فخر شمع برافروخت و در سردابه بقفل محکم کرد ستارهٔ آتش ازشمع درجسته ولحاف آن پری‌وش آتش گرفته واو از مستی شراب و گرانی خواب بهوش باز نیامده بود .

فخر گرگانی که معشوق را چون پروانهٔ سوخته بال وپر یافت طاقت ازدست بداد و غرقهٔ دریای آتش گشت و دیوانه دل شد .

در آن دیوانگی در دشت افتاد ❊ چو گردون روز وشب در گشت‌افتاد
چوعشق ازحدبشد بادردخودساخت ❊ حدیث ویس‌ورامین ورد خودساخت
غم خود را درآنجا ، می‌فرو گفت ❊ اگرچه قصّه را بر نام او گفت

بعد ازین حکایت شیخ متوجّه باحوال و نشانهای اهل درد میشود و از صفات ایشان نشانی‌میدهد که جانبازی وفداکاری و دست بخون خود شستن‌یکی‌ازآنهاست زیرا هیچ‌آرزو وهوا چون حبّ حیات قوی بنیاد وبیخ‌آور نیست و اگر کسی‌ازسر این مراد برتواند خاست ، بی‌شك عشقش مجازی و از روی‌هوی نتواند بود و بحسب مثال می گوید که مسجد عاشقان بالای دار است و بچنین مسجد کسی راه دارد که وضوبخون خود کند چنانکه وقتی حسین منصور را بردار کشیدند ودستش ببریدند دست بریده در روی مالید و گونه را بدان سرخ کرد وهردو بازو را بدان بیالود

گفتند این چیست که میکنی گفت وضو می گیرم گفتند وضو بخون گرفتن روا نیست و نماز را باطل کند گفت عاشقان چون نماز عشق گزارند وضوی آن جز بخون نکنند .

دیگر آنست که مرد صاحب درد پروای خلق ندارد و از ملامت نمی‌ترسد و این‌سخن شیخ نوعی انتقاد است ازطریق اهل‌ملامت و قلندران که هریك ظاهرخود را بنوعی‌ویران وتباه می کنند تااز نظرخلق بیفتند وخالق را باشند وبس درصورتیکه این خود حاکی از عنایت بردّ و قبول خلق است و متضمّن شرك خفی است .

و بازاشارت گونه‌یی‌می کند بحالت کسانیکه وقت بسیر وسیاحت می گذرانند و دایم در گردشند و سفر را مکمّل سالك می‌شمارند و ازحضر پرهیز دارند .

شیخ می گوید آری سفر مربّی‌مرد وآستانهٔ جاهست امّا نه سفر درخشکی و دریا بلکه سفری ازخود بمولا .

چو گردون گرد عالم چند گردی ز خود گامی فراتر شو بمردی

دیگر آنکه عاشق تا در جلوه گاه معشوق است بکلّی در او محو و فناست و باطنش‌مستغرق هیبت عشق‌است ونشان‌آن بردست و پا و رنگ روی پدیدار می آید و بهرحال خشوع که ضبط حرکات ظاهر است بسبب توجّه باطن درعشق ضرور است (وگویی این بیان ناظر است بحدیث : لَوْخَشَعَ قَلْبُ هٰذا لَخَشَعَتْ جَوارِحُهُ)

و نمودار این معنی آنست که :

مجنون وقتی بدرگاه لیلی میرسید ، رنگش مانند زعفران زرد و مویش بتن راست می‌شد و لرزه بر اندامش می‌افتاد و بدست و پای می‌مُرد گفتند تو هیچ بیم‌دل نیستی وازچیزی ترس نداری ، تنها دربیابانهای بی‌زنهار می گردی و با شیر وپلنگ می‌نشینی چه سبب که وقتی بدرگاه لیلی میرسی رنگ می‌بازی ودر لرزه می‌افتی

گفت نیروی عشق است که شیران را چون مور ضعیف و بی‌زور می گرداند. دیگر آنکه مراد عاشق جز مراد معشوق نباشد بلکه از سرخواست خود برخیزد و همه آن خواهد که معشوق خواهد و محك این حالت تحمّل جفای معشوقست وچون عاشق از تنگ بیز امتحان بدرآید آنگاه حال و کار دگرشود نوبت « یُحبّونَه » بسرآیدو کوکبهٔ « یُحِبُّهم » در رسد، آنکه محبّ بود محبوب شود ومعشوق‌عاشق گردد و نمودار آن حکایت ذیل را می آورد :

درویشی برجوانی زیباروی عاشق شد و عشق سوزان درآتش افکندش آخر طاقتش برسید و صبرش نماند پیش‌معشوق آمد و گفت آمده‌ام تا چه فرمایی نیم‌جانی دارم وبس اگرمی‌بخشی افتادهٔ توام و اگر می کشی بخدمت استاده‌ام، هلا بشتاب و کارم بساز یا کامم ده وبنواز. معشوق گفت درامتحانت می کشم‌تا ازین تنگنا چگونه برون‌آیی سپس براسب نشست و درویش را با خود بصحرا برد وریسمان در گردنش بست و ازینسو بدانسو می‌دوانید وآخر او را بدشت پرخاری درانداخت و بهرطرف می کشانید چنانکه پایش مانند شاخ گل درخار نشست.

معشوق چون صبر و تحمّلش را بیازمود دانست که عاشقی صادقست و زبون شهوت نیست ازاسب بزیرجست و سر عاشق جفا کش را بر ران نهاد و یکایك خارها را بدست خود ازپایش می کشید و عاشق آرزو می‌برد که ایکاش بجای هریك خار صد هزاران خار درپایم می‌شکست تا راحت جانم بآخر بیشتر می‌بود.

وزین پس شیخ ما شرط مهمّ ذکر را بخاطر می آورد ومی گوید علامت‌صحّت ذکر آنست که ذاکر در مذکور فانی گردد و بنا براین سالك باید درحال ذکرباشد تا وجودش نماند و همه حق ماند که مذکور است چنانکه داستان ابوالحسین نوری شاهد اینحالت است :

مردی کور و پوشیده چشم الله الله می گفت ، ابوالحسین نوری بدو بازخورد گفت تو اورا چه دانی و اگرمی‌دانی و می‌شناسی چگونه وجودت برجای مانده‌است آنگاه از شوق تمام روی در صحرا نهاد نیستانی نودروده بود پای درنهاد و الله الله می گفت و نی درپایش میرفت وخون روان می‌شد تا بمرد ، نگاه کردند نقش‌خونش الله بود .

لفظ نی درین حکایت شیخ را متوجّه سماع وآداب آن می کند و می گوید شرط سماع آنست که ازخود فانی شوی چنانکه از حق بشنوی نه‌آنکه بنفس‌شنیده باشی و بلهو گرایی .

چنین باید سماع نی شنودن   زنی کشته شدن در خون غنودن
چونام دوست بنیوشی چنین شو   بیك یك ذرّه بحری آتشین شو.

و باز تأکید می‌نماید که نشان صدق محبّت جان بازی است و هر که درعشق جانباز نباشد بویی ازعشق حقیقی نبرده وآن عشق مجازی است و نمونه را حکایتی از ابوالقاسم همدانی ذکرمی کند که خلاصه‌اش اینست :

ابوالقاسم همدانی در یکی از سفرها بر بتخانه‌یی گذر کرد و دید که خلقی بنظاره ایستاده‌اند ودیگی روغن جوشان بر کناری نهاده است ، زمانی ببود ، ترسایی درآمد و بت را نماز برد ، گفتند تو خدا را کیستی گفت بندهٔ اویم گفتند هدیه بنه و برو همچنین تا ده تن آمدند وبرهمین روش رفتند تا یکی‌مردی درآمد خشك‌ولاغر و زار و زرد روی چنانك مردهٔ ازگور برخاسته ، گفتند بازگو تا خدا را کیستی ، گفت دوست اویم ، او را بر کرسی زرّین نشاندند وآن روغن جوشان بر سرش فرو می‌ریختند تا کاسهٔ سرش از هم پاشید آنگاه تمام تنش را در آتش انداختند و سوختند .

شیخ ابوالقاسم با خود برآویخت و ملامت آغاز نهاد .

بدل می گفت کای مشغول بازی — چو ترسا دوستی آمد مجازی
بـرای دوستی جانباز آمـد — اگـر جان تو اهل راز آمـد
توهم در دوستی حق چنین باش — وگرنه با مخنّث همنشین باش
چو اودر دوستی‌بت چنین است — ترا گـر دوستی حق یقین است
بترك جان‌بگو یا ترك دین کن — چونتوانی‌چنان کردن چنین کن

مقالهٔ ششم بدین صورت ختم میشود و با صرف نظر از اشتباه شیخ در حکایت اخیر که ترسا را از بت‌پرست باز نشناخته، می‌توانیم این مقاله را یکی از قسمتهای جذّاب و پرمغز الهی‌نامه بشماریم .

حکایت فخرالدّین گرگانی وحسین‌بن منصور پراز وجد وحال است، ادب‌فخر گرگانی وعاقبت غم‌انگیز او و شهامت حلاج و نکته‌دانی او که دل هرخواننده را متأثر می‌سازد درین حکایات محلّ ممتاز و جداگانه دارد .

تسلیم و رضا و صدق محبّت و ثبات قدم نتائج مهمّی است کـه ازین مقاله بدست می‌آید .

مقالهٔ هفتم

از آغاز چنان پیداست که پسرسخن پـدر را در باب عشق ومحبّت حقیقی پذیرفته ولی‌معتقد است که قبول‌عشق برطاق بلند است و در دسترس همه کس نیست و از اینرو بتدریج و پایه و پایه برین بـام رفیع برمیتوان رفت و بیك روز و دو روز چنان راه دراز را طی‌نتوان کرد بخصوص که میل و خیال ساحری در دل و دماغش ریشه دوانیده و ترك میل ومشتهی برایش امکان پذیر نیست .

پدر بجای آنکه بگوید عشق وعاشقی از عالم بیچونست و تدریج و زمان در حصول آن اعتبار ندارد و سخن پسر را فی لمثل ازین راه رد کند، جزو اخیر گفتار

او را که میل غالب است و بامیل خود برنمی آیم مورد نظر قرارمی‌دهد و مسأله‌میل ومصلحت‌راه‌طرح‌میسازد ، مطلبی که باریك بینان‌جهان همواره بدان توجّه داشته‌اند وآن اینست که‌آیا بهتر است کارها بروفق‌میل وآرزوی ما باشد یا آن بهتر که‌امور مطابق مصلحت ما صورت گیرد .

بدیهی است که پدر خردمند شقّ دوم مسأله را اختیار می کند یعنی آنـکه جریان‌امور بهتراست که بارعایت مصلحت ما توأم گردد. راهی که هرعاقل‌دوراندیش ژرف نگرهمان را برمی گزینند پس‌می گوید چیزی باید خواست که خدای حکیم برما می‌پسندد و ما لایق و درخورآنیم زیرا درغیر این‌صورت ممکن است مطلوب ما بعدم و تباهی منتهی گردد و ما زیان خود را درلباس منفعت دیده باشیم و حکایت ذیل را شاهد می‌آورد .

شخصی ازعیسی تقاضا کرد که اسم اعظم و نام مهترحق را بدو بیاموزد، عیسی گفت توشایستهٔ اسم‌اعظم نیستی وتحمّل نتوانی کرد،آن مرد ابرام ازحد برد وعیسی را سوگندها داد تا عیسی نام مهتر را بدو تعلیم کرد مگرآن مـرد روزی از راهی می گذشت وبگودالی پر از استخوان بازخورد، بایستاد و اندیشه کرد که نام‌مهین‌را تجربه کند پس خدا را بدان نام خواند و دعا کرد که آن استخوانها را زنده کند از تأثیر اسم اعظم آن استخوانها بهم پیوست و زنده شد و شیری شرزه از میان گودال بیرون جست و پنجه زد و مرد را درهم شکست و پاك بخورد و استخوانهـاش در گودال ریخت .

چوبشنید این‌سخن عیسی برآشفت ‏ ‏ ‏ زبان بگشاد بـا یاران چنین گفت
که آنچ آنرا کسی نبود سزاوار ‏ ‏ ‏ زحق خـواهد نباشد حق روادار
زحق نتوان همه چیز نکوخواست ‏ ‏ ‏ که جزبرقدرخود نتوان‌ازوخواست

و نتیجه این‌میشود که بجای دعا و زاری لیاقت وشایستگی بدست بایدآورد

زیرا حق محض عطاست و فیض هرگز گسسته نبوده است و نخواهد بود منتهی عطا وفیض برقدر استعداد و قابلیّت بموجودات میرسد وبدعا وزاری کاری ازپیش‌نمی‌رود و نمودار آن قصهٔ ذیل است :

نمرود پس از هشتصد سال پادشاهی در تبه‌روزی افتاد و خدای جبّار پشه‌یی او را خوار و ذلیل کرد و یقینش شد که سرمایهٔ نگون بختیش انکار حق تعالی است ابراهیم را گفت‌هزاران گنج آکنده بزر وجواهردارم ، اینهمه ترا دهم ، دعایی‌در کار من کن که خدا باطنم بنور ایمان روشن گرداند ، ابراهیم روی برخاك نهاد و تضرّع نمود که‌خدایا نمرود را نعمت ایمان نصیب کن امّا جواب زاری این‌پیغمبر چه‌بود ؟

جواب آمد ز حضرت کای پیمبر　　تو فارغ شو ازو و رنج کم بر
که ما را نیست ایمان بهایی　　که‌هست این گوهرایمان عطایی
که‌چون‌خواهیم فرمانی درآید　　ز ترسایی مسلمانی برآید

شیخ ما ازبحث درعدم تأثیر دعا که نتیجهٔ طبیعی حکایتست صرف‌نظرمی کند و مضمون بیت اخیر را که حاکی از بی‌اعتباری عمل و قدرت و استغنای حقست موضوع بحث قرارمی‌دهد و از بی‌قراری خاصان‌راه که از استغنای حقّ وقوّت تبدیل وی واقفند سخن می‌راند و باشارت می‌رساند که خاتمت معلوم کس نیست وسابقهٔ لطف ازل‌معتبراست‌چنانکه ترسایی زنّاربند نزد بایزیدآمد وزنّار بگشود ومسلمان گشت بایزید بسیار بگریست گفتند شیخا این نه جای گریستن است ، ترسایی زنّار ازمیان بر گرفت ومسلمان شد ، وقت شادی است ، بایزید گفت اگر این زنّار که از میان این نومسلمان باز کرد پس ازهفتاد سال مسلمانی وعبادت برمیان بایزید بندد تدبیر چه باشد .

آنگاه می گوید که باوجود استغنا زور وزر و دعا و زاری هیچ سود ندارد

وپیش آن فعّال‌مایشاء ، مرگ و زندگی و کوشش و کَسَل و زاری کردن و سرشکستن وخود کشتن نوع انسان وزنی ندارد و اوّل و آخر کار متبدّل نمی‌شود وهر چه درسابقه رفته است خاتمت کار هم بر آن خواهد بود .

هزاران زهره و دل آب وخونست — که تابیرون شو این کار چونست
اگر سر تا بگردون برفرازی — وگر خود را وطن در چاه سازی
وگر سر بشکنی ور سر کشی باز — نـه انجامت بگرداند نه آغاز

و بمناسبت بیت اخیر این قصهٔ شیرین را پیوند مطلب می کند که :

دیوانه‌یی که سر ازجنون عشق الهی آشفته می‌داشت ، بردر کعبه شبی بعبادت بروز آورد ومی گفت اگر این در را برویم نگشایی چندان سر بردر خواهم کوفت که سرم بشکند ، هاتفی آوازداد که درون این‌خانه بتان بسیار بودند همه راشکستیم و بیرون ریختیم چه شود که بتی از بیرون شکسته شود .

حال با معبودی چنین و استغنایی چنان ، تکلیف سالك چیست آیا باید صبر گیرد و دم در کشد ، بیتی که درپایان قصّه آمده مطابق نسخهٔ طبع استانبول ناظر بدین معنی است .

چو بـا او هیچ نتوانیم کوشید — نمی باید بصد زاری خروشید

و یـا آنکه عجز و زاری پیش آورد و خاصیّت آفرینش خود را نشان دهد بعضی از نسخ خطی که بجای : « نمی باید » در مصراع دوم « همی باید » دارد شقّ دوم را میرساند و گمان‌می کنیم که بدینصورت‌صحیح تر است زیرا چنانکه دیده‌ایم شیخ عطّار غالباً بیت آخر حکایت را رابط و تمهید زمینهٔ مطالب بعد قرار می‌دهد و اگـر نسخهٔ اول را بپذیریم ترتیب بهم می‌خورد و رشتهٔ مطلب از هم می گسلد و گفتگوی جبرئیل و ایّوب که پس‌ازین می‌آید بگذشته متّصل نمی‌شود و روایت آنست که ایّوب را درآن کشاکش بلا که کرم در تنش افتاده بود جبرئیل گفت چه

مایه صبر خواهی کرد، ناله‌یی از دل برآر و اشکی از دیده فرو ریز که اگر هردم ترا هلاکی باشد حق باك ندارد و صبر وشکیب ترا وزنی ننهد.

پس ازنقل این خبر بحث ازاستغنا را مسکوت میگذارد وبازبحث تقدیر را پیش می کشد بی آنکه مقدّمات گذشته اقتضا داشته باشد که درین باب چیزی گفته شود تنها مناسبت شاید اینست که هیچ کس از مجاری تقدیر و خواست خداوند خبردار نیست و این خود استغنای حق وعجز وافکندگی آفرینش را تأیید می کندو شاهد مدّعا اینست که:

یوسف همدانی گفته است که یوسف را گفتند زلیخا را دل افکار کردی و از عزّت بذلّت انداختی، بیمارش کردی و تیمارش نمیداری. دل او باز ده تا بیاساید و بیارامد، یوسف گفت من دل او نبرده‌ام و هرگز چنین قصدی نداشته‌ام، مرا با دل او چه کار نه من دل او برده‌ام که دل بدو باز دهم.

مرا گویی که اکنون بیست سالست		که‌دل گم کرده‌ام‌این‌خود محالست
کسی کو از دل خود نیست آگاه		چگونه در دل دیگر برد راه

همچنان‌زلیخا را پرسیدند که یوسف دل توچگونه برد زلیخا سوگند سخت یاد کرد که از دل خبرندارم و نمیدانم چرا و چگونه عاشق شد و کجا رفت.

در این‌صورت نه یوسف از دل آگاه بود ونه زلیخا پس دلبر کیست و دل‌برده و دلداده کدامست این سؤالی است که شیخ ما را بمسألهٔ جبر و تفویض وخلق‌اعمال و ثواب وعقاب کشانیده و دل و ارادهٔ آدمی را بگویی که درخم چوگان افتاده است وآنرا از مشرق بمغرب روان کرده تشبیه می‌نماید با این تفاوت که گوی اگرراست یاکژرود گناهی یا ثوابی بدان توجّه ندارد ولی گوی دل اگر کژ رود درعذاب ابد افتد بـا آنکه او بخود و از خـود حرکتی نمیکند وآسیب چوگانش سرگردان کرده است.

و چون این تمثیل را شیخ نیکو ساخته و بطرزی لطیف مسألهٔ خلق اعمال

و تکلیف را بیان کرده عین گفته‌اش را در اینجا نقل می کنیم :

زهی چوگان که گویی را چنان کرد
که از مشرق سوی مغرب دوان کرد
پس آنگه گفت هان ای گوی چالاک
بهش رو تا نیفتی در گوِ خاک
که گر تو کژ روی ای گوی در راه
بمانی تا ابد در آتش و چاه
چو سیر گوی بی چوگان نباشد
گناه از گوی سرگردان نباشد
اگر چه آن گنه نه کردن تست
ولیکن آن گنه در گردن تست

باز مثل می‌آورد که ازل مانند کمانیست که هردم هزاران تیر می‌پراند وابد آماجگاهیست که تیرها بدانسو پرتاب میشود وهیچ کس را ازین مبدأ و منتهی بیرون شوی نیست وهر تیر که راست رو باشد آن راستی اثر عنایت است وآن تیر که کژ نشیند هدف نفرین شود درصورتیکه هردو از کمان برون جسته‌اند و دست تیرانداز آنهارا پرتاب کرده است .

دیگر بار مثل می‌زند آدمی‌را بکسی که دست و پایش ببندند و دردریاش افکنند وگویند زنهار بکوش تا تر نشوی و این تمثیل را که از قول ابوبکر سفاله نقل می کند درین بیت منسوب بحلاج نیز آمده است :

أَلْقاهُ فی الیَمِّ مَکتوفاً وَقالَ لَهُ　　　اِیّاكَ اِیّاكَ اَن تَبْتَلَّ بالماءِ

در پایان مثل مذکور شیخ ما بیاد اندوه و درد دل مردان و غمیکه درنتیجهٔ بی‌خبری از سابقه دارند می‌افتد و می گوید کسیکه این درد ندارد از اندوه مردان

بی‌خبرست و این سخن برای آنست که میخواهد مطلب دیگر پیش آورد و حکایت ذیل را درالهی‌نامه بگنجاند :

محمود غزنوی بویرانه‌یی رفت که در آنجا دیوانه‌یی باسوز دل نشسته و کلاهی از نمد برسر نهاده بود، محمود آنجا زمانی فرونشست ودیوانه از اندوهی که داشت سوی او نظر نیفکند و درعالم خویش مستغرق بود

شهش گفتا که چه اندوه داری — که گویی بردلت صد کوه داری
زبان بگشاد مرد از پردهٔ راز — که ای پرورده درصد پردهٔ ناز
گرت هم زین‌نمد بودی کلاهی — تـرا بودی درین انـدوه راهی
ولیکـن در میان پـادشایی — چه دانی سختی و درد جدایی

چنانکه موم تا وقتی که همنشین عسل است و رنج آتش ومقراض ندیده نـه می‌سوزد و نه اشکی می‌ریزد ولی همینکه از عسل جداش کردند و شمع محفل از آن برافروختند ،آتش سراپایش را می گیرد و از درد جدایی‌اشك فرومی‌بارد .

شیخ این مثل را که در بوستان سعدی موضوع گفتگوی شمع و پروانه است بسیار کوتاه و پرسوز ساخته وآنگاه گریزی بغفلت آدمی و بیداریش بوقت مرگ میزند و حدیث :

اَلنّاسُ نِیامٌ فاِذا ماتوا انْتَبَهوا ـ را بدینگونه ترجمه‌وتعبیر می‌فرماید :

تو هم این‌دم نیی از خویش آگاه — ولی آن‌دم که برگیرندت از راه
بهریك یك نفس روشن بدانی — که مرده بوده‌یی در زندگانی

مثل آنکه درخت سبز را که می‌برند چندی تر و تازه می‌ماند ولی چـون هفته‌یی برجداییش از اصل و ریشه خود گـذشت خشك و زرد میشود و برگهاش فرو می‌ریزد .

همچنین انسان نمی‌داند که عمر چگونه بباطل می گذارد لیکن چون مرغ جانش‌از قفص تن بیرون پرد، خواهد دید که‌این مرغ شگرف را بدانه‌یی‌خوارمایه اسیر قفص کرده است چنانکه‌آدم مرغ جانرا دانهٔ گندم خورانید و ازبهشت جاودان بیرون افتاد .

بحث از درد و اندوه اینجا تمام میشود و شیخ برای آنکه بتواند بار دیگر در بارهٔ حمایت حیوانات و مذمّت گوشت خواری حرف بزند حکمتی از برای گندم خواری آدم برمی‌تراشد بدینگونه :

ولی آدم اگر گندم نخوردی — همی مردم بجز مردم نخوردی
ز تو گر مرغ و حیوان می گریزند — چوزیشان میخوری‌زان میگریزند

و هیچ شك نیست که بیت دوم تنها برای آن گفته شده است که حکایت‌حسن و رابعه در دنبال‌آن پیوسته شود و گرنه واضحست که مناسبتی با ابیات پیشین ندارد و چنانکه دیدیم در پایان غالب حکایات شیخ ما یکی دوبیت می‌افزاید تا راهی‌برای مطلب جدید که در نظر دارد بوجود آید امّا حکایت حسن و رابعهٔ عدویّه اینست :

حسن بصری روزی از بصره نزد رابعه رفت که در بیابان و بیرون شهر منزل کرده بود و درآنجا انبوهی از بز کوهی وآهو بر گرد صومعهٔ رابعه پرّه زده بودند همینکه حسن را دیدند فرار کردند و پراکنده شدند ، این حالت درحسن اثر کرد و غیرتش درباطن بجوش‌آمد ، از رابعه پرسید که چرا حیوانات بتو انس دارند و از من‌می‌رمند رابعه گفت امروز چه خوردی گفت پیهی درخانه بود به‌آتش نهادم وپیاز درآن افکندم و پی‌پیازی ساختم و بخوردم، رابعه گفت انصاف ده، پیه ایشان مخورتا از تو نرمند .

آنگاه از نکوهش گوشت خواری‌بمذمّت پرخوری و شکم پروری می‌پردازد

و بیتی چند که مضمون آنها مبتذل و ازجنس سخن وعّاظست می‌سراید و خواننده را بطهارت باطن متوجّه می کند ونکته‌یی لطیف در وظیفهٔ هریك (ازظاهر وباطن) می‌آورد که حاصلش این میشود : خدمت نصیب ظاهر وحرمت قسم باطن است .

و نیز برای تعلیم ادب ظاهر و باطن و خلوت و جلوت و سفره و سفرحدیثی نقل می کند که آنرا می‌توان بدینصورت خلاصه کرد :

خدا موسی را گفت در خلوت نگهبان و مراقب دل باش و درجمعیّت وجلوت برخلق مهرورز و زبان خود را مراقبت کن و در راه رفتن وسفر سردر پیش انداز و پیش چشم و پای خود را در نظرآور و چون برسفره نشینی شکم باره مباش و پر مخورا گرچه ده سفره بگسترند .

وزین‌پس شیخ اشاره می کند که رزق مقسوم ومقدّر است و همچنانکه بزادن طفل شیردرپستان مادر میجوشد روزی هرکس بوقت و براندازه میرسد و بنابراین نزاع و درهم افتادن آدمیان برسر روزی کاری است بیهوده و خطا که از سودا و جنون می‌خیزد وخردمند کسی است که غم فردا نخورد و بمناسبت حکایت دیوانهٔ خاموش را شاهد می‌آورد .

دیوانه مردی در بغداد بود که هرگز سخن نمی گفت و گوش بسخن کس‌فرا نمیداد ، بدو گفتند چرا هیچ نگویی و نشنوی گفت مردی کو تا سخن او بشنوم یا با او سخنی در میان آورم گفتند مگر نه اینان که می‌بینی مردان و مردمانند گفت اینان مردم و بشر نیستند زیرا نام مردمی برآنکس رواست که امروز را باشد وغم دیروز و فردا نخورد و از درویشی نترسد و اندیشهٔ روزی ندارد .

پیداست که‌نتیجهٔ این‌حکایت امری‌جزئی‌است‌یعنی‌غم روزی ناخوردن‌ولی‌شیخ ما نتیجه را بوجه کلّی وعام‌ترملاحظه کرده ومطلق‌غم خوردن را مذمّت‌نموده است و اینك‌رشتهٔ سخن‌رابدست‌خود اوبازمی‌دهیم که‌این‌قسمت‌را شیوا وبدیع‌پرداخته‌است :

گرت امروز از فردا غمی هست — بنقد امروز عمرت دادی از دست
مخورغم چون‌جهان بی‌غمگساراست — و گر غم میخوری هردم هزار است
خوشی در ناخوشی بودن کمالست — که نقد دل خوشی جستن محالست
چه خواهد بودآخر زین بتر چیز — که صد غم هست و می‌آید بتر نیز
ازآن شادی که غم زایدچه خواهی — وجودی کز عدم زاید چه خواهی
بدو گر شاد می‌باشی زمانی — تو داری نقد شادی جهانی

و باز شیخ متوجّه تأثیر ذکر و شرائط آن میشود از قبیل عشق ورزی بریاد کرد و نام معشوق چنانکه مجنون در ذکر نام لیلی همچنین بود و شاهدش قصهٔ ذیلست :

یکی‌پرسید ازآن مجنون‌غمگین — که ازلیلی چه میگویی‌تومسکین
بخاك افتاد مجنون سرنگون سار — بدو گفتا بگو لیلی دگر بار
تو از من چند معنی جوی باشی — ترا این بس که لیلی‌گوی باشی
چو نام و نعت لیلی باز گفتی — جهانی در جهانی راز گفتی
کسی‌کو نام لیلی کردی آغاز — بر مجنون همی عاقل شدی باز
وگر جز نام لیلی یاد کردی — شدی دیوانه و فریاد کردی

و قصهٔ دوم ناظر بدانست که ذاکر باید مستغرق باشد و جز نام دوست نشنود و دیگرشرط ، فنای ذاکر است در ذکر یا مذکور و بغیر این‌صورت ذکرویاد کرد فایده ندارد و تکرار لفظ میان تهی است وهمچنانست که :

مؤذّنی خوش‌آواز در شهر اصفهان بربالای گنبدی رفته بود و اذان می گفت دیوانه‌یی ازآنجا می گذشت یکی از او پرسید که این مؤذّن چه می گوید گفت جو زبر گنبد می‌افشاند . پس ذکر با غفلت از مذکور دردل ذاکر کارگر نمی‌افتد

چنانکه جوز بر گنبد قرار نمی گیرد و حال آنکه دل ذاکر باید بمعنی ذکر متحقّق شود و بدان صورت در آید .

در اینجا شیخ بانتقاد ذکر گویان و شمردن اسماء حق باعداد معیّن و سبحهٔ صد دانه و هزار دانه می‌پردازد و می گوید این شمردن و دانهٔ تسبیح ریختن هر گز مفید نتواند بود مگر آنکه شرط ذکر متحقّق شود .

چو در تو هیچ نامی را اثر نیست ‌ ‌ ‌ ز صد کم یك ترا صد یك خبر نیست
چو نعمت بر تو نشمرد او هزاران ‌ ‌ ‌ تو هم مشمر بدو چون صرفه کاران

و چون بکنه نام وی نمی‌توانیم رسید آن به که خاموشی گزینیم چنانکه بوسعید مهنه گفته است :

روزی نزد پیری رفتم که خاموش نشسته و سر بحیرت فرو برده بود گفتم سخنی گوی که دل را قوّت دهد گفت آنچه از آن باید گفت حق است و آن گفتنی نیست و گفت را بدو راه نیست .

چو نتوان گفت چندین یاد از چیست
چو نتوان یافت این فریاد از کیست
نه یاد اوست کار هر زبانی
نه خامش می‌توان بودن زمانی

آنگاه شیخ سرّ حیرت عاشق و عجب انگیزی معشوق غیبی را بدینصورت تقریر می کند که :

چون معشوق در غایت جمال ومعشوقیّت است او را عاشقی تمام باید که گاهش نیست و گاهش هست کند و آثار فعل خود را دروی ببیند امّا اینکار چرا می کند سرّیست میان عاشق و معشوق .

میان عاشق و معشوق کاریست — که گفتن شرح آن لایق بما، نیست

پس بدین معنی متوجّه می‌شود که معشوقیّت بدون وجود عاشق نه متصوّر است و نه تحقّق پذیر و بنا بر این معشوقیّت بالطّبع اقتضای عشق انگیزی و تحصیل عاشق می کند و گرنه معشوقیّت حصول نمی‌پذیرد و از اینجاست که هر معشوقی «عاشق آور» و «عاشق انگیز» است و چـون معشوق ازل و ابد در معشوقی بغایت کمال و تمامی است، عاشقی مناسب خود تام و کامل میخواهد و با لذّات خود برخود عاشق میشود و مقصود شیخ ازین بیان تقریر عقیدهٔ کسانیست که حق را عاشق و معشوق و ایندو را متّحد می‌دانند و نتیجه این میشود که هر عاشقی معشوق نیز هست از آنجهت که معشوق خواهان ویست و عاشقی و معشوقی بنسبت متفاوت است و درواقع متّحد

چو معشوقست عاشق آور خویش — چو خود عاشق نبیند در خور خویش
اگـر معشوق خواهد شد بعیّوق — نبینی هیچ عـاشق غیر معشوق
چو معشوقست خود را عاشق انگیز — بجز معشوق نبود عـاشقی نیز
اگـر او نیست ورهستست او را — دل معشوق در دستست او را

بدنبال این بحث دقیق شیخ ما حکایتی بسیار شیوا و ظریف از محمود و ایاز نقل می کند که مفاد آن نیز اتّحاد و یـگانگی عاشق ومعشوقست:

سحر گاهی محمود غزنوی عزم شکار کرد و ایاز را گفت تو نیز با ما بشکار آی ایاز گفت من حـاجت شکار ندارم وشکاری که باید گرفته‌ام، محمود گفت کدامست شکار تو گفت محمود نام دارد، محمود گـفت آن شکار شگرف را بچه وسیله دردام آورده‌یی گفت بکمند گرفته ام.

شهش گفتا کمند خویش بنمای — سر زلف دراز افکند در پای
کمندم گفت زلف بیقرار است — شه عـالم کـمندم را شکارست

جان محمود از غیرت درجوش آمد فرمود تا ایاز را فرو بستند آنگاه گفت اکنون کدام یك ازما بستهٔ کمند است ایاز گفت ای‌شاه اگر مرا درچاه ببند داری و یا خونم بریزی، توهمواره صید من باشی.

شهش گفتا تویی افتاده در دام   مرا از چه شکاری می‌نهی نام

ایاز گفت من بتن بسته‌ام و تو بدل، تن فرعست و دل اصل.

اگر یك دم تنم در دامت افتاد   دل اندر دام من مادامت افتاد

حال خواهی بکش، خواهی ببند و خواهی بسوز، دل از دست‌من باز نتوانی گرفت.

اگر من هستم و گرنه درین راه   منم دلبر منم سرور منم شاه
ولیکن گر گدا ور خسروم من   بهر نوعی که هستم از توم من

این مقاله بدین حکایت بسیار دلکش ختم میشود و راستی آنکه عطّار درین مقاله مطالب بسیار مهمّ و متنوّع که پایه‌های اصلی تصوّف و معرفت شمرده می‌شود مندرج ساخته وحکایت مجنون ولیلی و یوسف و زلیخا و دیوانهٔ خاموش و محمود و ایاز را خوب و روان ومؤثّرپرداخته است ولی این نکته را برو میتوان گرفت که مطالب بیکدیگر ارتباط ندارد وهریك ازعالمی جداگانه است و اکثراین مسائل را نمی‌توان مقدّمهٔ بحث ومسأله‌یی که پس ازآن می‌آید محسوب داشت.

مقالهٔ هشتم

شروع مطلب می‌فهماند که پسر ازمباحث پدر درباب‌تقدیم مصلحت برمیل و اغتنام وقت و فرصت و دل بغم ناسپردن و بعشق‌حق گراییدن متأثر شده و دست‌ازطلب سحر برداشته و ازینروحقیقت سحر را ازپدرمطالبه می کند و اوبدون آنکه‌مانندسائرمقاله‌ها بحثی کوتاه پیش‌آوردحکایتی نقل می کند که خود متضمّن بیان مطلوب نیزهست:

حکیم ترمذی (محمدبن علی ازصوفیّه قرن سوم) روایت کرده است که‌چون آدم وحوّا پس‌ازتوبه بهم رسیدند، روزی که آدم پی کاری رفته بود، ابلیس نزد حوّا آمد وفرزند خود را که خنّاس نام داشت بدو سپرد، آدم باز گشت وحوّا را درعتاب گرفت و پس‌خنّاس را پاره پاره کرد و هرپاره را بگوشه‌یی افکند و بازپی کارخود رفت، ابلیس دگرباره پیش حوّا رفت و بچهٔ خود راآوازداد، آن پاره‌ها بهم پیوست و زنده شد، ابلیس‌زاری بسیار کرد تاحوّاش‌دوباره قبول‌نمود، بعد ساعتی‌آدم دررسید وبچهٔ ابلیس‌را درخانهٔ خود دید و حوّا را سخت برنجانید وآن بچه را کشت‌وسوخت وخاکسترش برباد داد و همچنان فریاد کنان بیرون شد، باز ابلیس پیش حوّا رفت وآوازی کرد، ذرّات خاکسترازهمه‌جا گردآمد وخنّاس‌زندگی‌ازسر گرفت، ابلیس حوّا را سوگند داد که این بار هم خنّاس را بپذیر که بزودی بازآیم و او را با خود ببرم، دگربارآدم بخانه باز گشت و حوّا را ملامت کرد که از مکر ابلیس چگونه ایمن شدی و بچه‌اش را بخانهٔ ما راه دادی وزان پس خنّاس را کشت و ازو قلیه‌یی ساخت و با حوا قلیه را تمام بخورد و از پی شغل خود بیرون شد، ابلبس بازآمد و خنّاس را گفت کجایی گفت در درون حوّا، ابلیس گفت خوش جایی داری، همانجا می‌باش که مقصود من حاصل شد.

مرا مقصود این بوده است مادام ، کـه گیرم در درون آدم آرام
گهی در سینهٔ مردم ز خنّاس نهم صد دام رسوایی ز وسواس
گهی‌صد گونه شهوت‌در درونش برانگیزم‌شوم درر گ‌چوخونش
گهی ازبهرطاعت خوانمش‌خاص وزان‌طاعت ریاخواهم نه‌اخلاص

این قصّه که بی گمان تفسیر گونه‌ییست از آیهٔ: اَلْخَنّاسِ الَّذی یُوَسْوِسُ فی صُدورِ النّاسِ - وشاید برای‌تقریب مضمون حدیث: اِنَّ الشَّیطانَ یَجْری

مِنِ ابْنِ آدَمَ مَجْرَی الدَّمِ (جامع صغیر ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۸۱) نیز وضع و نقل شده است نتیجه میدهد که سحر ، وسواس و تسویل شیطان است و مطلوب خدا نیست و واقعیّتی ندارد .

سخن در باب سحر بهمینجا ختام می‌پذیرد وزان پس شیخ بحثی دراز دامن پیش می کشد در قوّت وسواس شیطان ومرتبهٔ او در درگاه خدا و مسألهٔ ترك سجده و ملعون شدن وی و درتمام این مسائل جانب شیطان را می گیرد و او را تبرئه بلکه تقدیس وتنزیه نیز می‌نماید و این بحثی است که عین القضاة میانجی (مقتول ۵۲۵) نظیرآنرا در تمهیدات آورده و احمد غزّالی نیز در مواعظ خود آنرا تأیید می کرده و در مثنوی نیز از زبان شیطان عذر او درترك سجده وعشقش بحق تعالی بتفصیل مورد بحث قرار گرفته وهمین مطلب موضوع غزل ذیلست ازحکیم‌سنایی که ظاهراً زبان حال ابلیس است :

با او دلم بمهرومحبّت یگانه بود سیمرغ عشق رادل من آشیانه‌بود

و چنانکه می‌بینیم سه تن از اکابر صوفیّه که در اوائل قرن ششم (قرنی که عطّار دراواخرآن شهرت یافته) می‌زیسته‌اند ، بدفاع از ابلیس برخاسته‌اند وشیخ ما این بحث لطیف را موضوع مهمّ این مقاله قرار داده و بدینگونه درصدد بیان آن برآمده است :

شیطان در درون آدمی رخت نهاده وبسلطنت نشسته و جهان را بهم برآورده و بهر دلی تسویلی انگیخته ، رهزن ماست و ما از درد اشك می‌باریم آنگاه برای تمهید دفاع از ابلیس می گوید که آدم بخوردن یك گندم سیصد سال گریست پس ابلیس که در آتش رشك و طوفان لعنت و مردودی بسر می‌برد چه مایه اشک می بارد .

آری ابلیس نیز برحال خود می گرید چنانکه بزرگی گفت در بادیه دوجوی آب تیره دیدم، از پی آن رفتم تا اصل آنرا بدست آورم، آخر بسنگی رسیدم وابلیس را دیدم که ازهرچشمش جویی روان بود.

چوباران می گریست وزارمی گفت ... پیاپی این سخن هموار می گفت
که این قصّه نه زان روی چوماهست ... ولی رنگ گلیم من سیاهست
نمی خواهند طاعت کردن من ... نهند آنگه گنه بر گردن من

پس ابلیس معذور است و از اهل درد است امّا حکمت اینکه مقهور و ملعون است چیست جواب آنرا شیخ بدینصورت باز می گوید:

یکی از بزرگان گفت که یوسف بنیامین را بدزدی متّهم کرد تا بخود بازش گیرد وخاص اورا باشد وهمین معنی با ابلیس رفته است، حق تعالی او را از دربراند و بلعنت ممتازش کرد و جامه یی از قهر دراو پوشید تاازچشم عامه پنهان ماند وجز خاصان تیزنظر کس بازش نشناسد، ابلیس حاجب درگاه حق است و حربهٔ قهر بدست دارد.

نخستین تا اعوذی زو نخواهی ... قدم نتوان نهادن در الهی

وظیفهٔ حاجب آنست که مردان شایسته را بنزد سلطان برد و بی ادبانرا از درگاه براند کار ابلیس نیز بردرگاه حق همینست اومحك قبول و ردّ طاعت ومعیار صحّت و فساد معاملت است، هر کس نقد نبهره و طاعت خالی از صدق و نیازبدرگاه حق برد، این حاجب بخدمت کمر بسته، عتابش می کند.

چنین گوید بصاحب نقد ابلیس ... که ای از من ربوده گوی تلبیس
خداوندم هزاران ساله طاعت ... برویم باز زد در نیم ساعت
توزین یك ذرّه طاعت گشته یی گرم ... بر حق می بری و نیستت شرم

اگر لعنت کنندم خلق عالم　　نگردد عشق جانم ذرّه‌یی کم
اگر خواند ترا یك تن بلعنت　　بیك ساعت فرو ریزی ز محنت

آنگاه می گوید چرا ابلیس را خوار و بی‌مقدار می‌شماری درصورتیکه تو چاکر کسانی هستی‌از ارباب جاه که گدایان ابلیسند و بندگی اومی‌ورزند و دیگر آنکه ابلیس ازین سوز و درد یك دم فارغ نیست و درمیدان توحید یگّه مرد است و بجفای حق سرخوش و سرمست و عاشق راستین ، هرچه را بمعشوق منتسب باشد بجان خریداری می کند و نمودار آن حکایت ذیل است :

ایاز شبی درخدمت محمود بسر برد و تاروز پایش را می‌مالید و می‌بوسید ، محمود گفت ای ایاز ترا باپای چکارست که از همه اعضا بدان بوسه می‌زنی و چرا روی مرا نمی‌بوسی‌ایاز گفت روی شاه را همه می‌بینند ومی‌بوسند ولی‌پای را کمتر کس‌بوسه می‌دهد ومن میخواهم درعاشقی‌فرد باشم وآن کنم که همه کس‌نمی کند ،

شیخ ما می گوید که ابلیس را نیز همین افتاده بود که طالب قهر حق آمد و لطف را خریدار نشد زیرا طالبان لطف را بسیار می‌دید وهیچ کس را جویان قهر و جفای معشوق ازل و ابد نمی‌یافت ، علیها سینه پیش داشت و تیر قهر و ناوك دلدوز لعنت را نشانه شد و ازآن لعنت که از منبع اضلال ازل می‌جوشید سرمایه گرفت و راهزن مرد و زن شد و ازبس که بدان قهر و جفا و دوری و لعنت خوش بود امان خواست وعمر بیکران تقاضا کرد و آن لعنت که دیگرانرا مرگ بود ، باطنش را درخت پر بار وبرگ آمد .

شیخ بدین تقریرمیخواهد آیهٔ : قالَ اَنْظِرْنی اِلیٰ یومِ یُبْعَثونَ ـ و آیهٔ فَبِعِزَّتِكَ لَاُغْوِیَنَّهم اَجمعینَ ـ را تفسیر کند و سرّ اینکه شیطان عمر دراز میخواست بروجهیکه ازمقام او نکاهد و نشانهٔ طول امل‌نباشد بیان نماید درصورتیکه

مولانا ، بسیاری ازمفسّرین وصوفیّه این‌معنی را از موجبات مذمّت و نکوهش ابلیس محسوب داشته‌اند و پس ازین بیان ، حکایتی دل‌انگیز نقل می کنند بدینگونه :

خوبرویی صاحب جمال درصحرا خیمه زده بود و تنها نشسته ، جوانی را نظر بررویش افتاد و یکبارگی دل و دین از دست بداد و صبرش از کف برفت ولـی راه بمعشوق نمی‌برد و ازوصالش بی‌نصیب بود ، قضا را روزی باران سختی باریدن گرفت و صحرا نشینان بزیر خیمه‌ها پناه بـردند وآن عاشق دلباخته خـویش را در خیمهٔ معشوق افکند ، باران از انـدازه بیشتر شد و خیمه نشینان بزیر لحافها و جامه‌هـا خزیدند وآن عاشق و معشوق نیز جامه‌یی برخود افکندند و خوش باهم بخفتند در آن هنگام مردم دست بدعا برداشته بودند وطالب قطع باران بودند .

دعا می کرد هر سوزنده جانی ... که کم کن ای خدا باران زمانی

ولـی میگفت عاشق یـا الهی ... زیادت کن نه کم ، چندانکه‌خواهی

مقصود ازین حکایت آنست که ابلیس بچیزی خوش بود که دیگران آن را ناخوش‌می‌داشتند وآن لعنت و دوری است امّا ابلیس نظر تیزبین داشت و قهرولعنت را ازحق می‌دید و بدین علّت خواهش ازدیاد لعنت می کرد .

شیخ چون نکتهٔ یادکرده را بیان می کند درصدد برمی‌آید که یکی دیگر از اعتراضاتی که برابلیس وارد ساخته‌اند ، ردّ و ابطال کند وآن انا گفتن و خودبینی ابلیس است و جواب این اشکال را اینطور می‌دهد :

چوحق بی‌واسطه با اوسخن گفت ... برای آن همه از خویشتن گفت

پس ابلیس از مستی و لذّت تخصیص خطاب « اَنَا خَیْرٌ مِنْهُ » گـفت و از نشوهٔ توحید و تجرید ، وقتی مامور شد که آدم را سجده برد ، تن بلعنت داد و نظر برغیر نیفکند و درمیدان توحید فرد و یگانه شد .

بدین بیان اشکال معروف که ابلیس از سجدهٔ آدم سر باز زد و امر «اُسْجُدوا» را نپذیرفت و عاصی وطاغی گردید نیز رد میشود و باز درضمن حکایتی که اکنون نقل می کنیم میرساند که ابلیس عاشق یگانه بود و جز پیش حق کمر خدمت برمیان نمی‌بست و بدین جهت آدم را سجده نکرد و اینك خلاصهٔ آن حکایت :

درآن ساعت که محمود را مرگ فرا میرسید گفت ایاز را نزد من آرید که با اوسخنی خواهم گفت، گفتند در چنین وقتی بازهم ایاز را میخواهی گفت من ایاز را برای چنین روزی و ساعتی خواسته‌ام، ایاز را پیش او آوردند، سردر گوشش نهاد وسوگندش داد که بعد مرگ من پیش کسی کمرخدمت برمیان نبندی، ایاز گفت من نه مردار خوار و کوته نظرم که پیش هر کسی بخدمت ایستم.

چو محمودی بمویی میتوان بست — نیارم پیش غیر او میان بست
ایاز خاص تا موجود باشد — مدامش عاقبت محمود باشد

باز شیخ مسألهٔ تازه‌یی پیش می کشد و میخواهد روشن سازد که ابلیس بدان لعنت و قهر مقام شکر و رضا را از دست نداد و زبان بتقدیس و تسبیح گشود.

که لعنت خوشتر آید از تو صدبار — که سر پیچیدن از تو سوی اغیار

او که سالها جام صافی توحید وساتگین مردافکن عشق مجرّد پیشهٔ چالاك نوشیده بود بیك دُردی که در آخرین دور نوشید، هرگز صافی نخست و صفوت اوّلین را از یاد نمی‌برد، او نظر بر باده و جام نداشت و مست عشوه های ساقی بود و صافی و درد از دست او می گرفت و مستانه عشق می‌ورزید وعشق لاابالی پروای غیر در وجودش بجا نمی گذاشت.

ازآن درگه چو لعنت قسم او بود — وزان حضرت چوملعون اسم اوبود
ندید او آن که‌زشتست این‌ونیکوست — ولی این دیدکان از درگه اوست
چو لعنت بود تشریفش ز درگاه — بجان پذرفت و شد افسانه کوتاه

وبرای آنکه لعنت نشان حق داشت ابلیس آنرا برسر وچشم نهاد چنانکه :

ببرّیدند دزدی را مگر دست   نزد دم دست خود بگرفت وبرجست
بدو گفتند ای محنت رسیده   چه خواهی کرد این دست بریده
چنین گفت او که نام دوستی خاص   برآنجا کرده بودم نقش ز اخلاص
ز دستم گرچه قسمی جز الم نیست   چو بر دستست نام دوست غم نیست

در اینجا ممکنست این سؤال پیش آید که ابلیس اگر از استقامت توحید سجده نکرد چرا پس از عتاب حق، گردن بدعوی برافراشت و پرده از راز عشق و تجرید برنگرفت شیخ می گوید این از فرط غیرت بود که نمیخواست جز او کسی بحضرت راه داشته باشد و در طریقت توحید فرد و پاکباز باشد چنانکه از ماه پرسیدند چه دوست‌تر میداری گفت آنکه خورشید همواره منکسف و گرفته باشد و هرگز روی بکس ننماید که منش از چشم خود هم دریغ می‌دارم .

و مثل آنکه یکی مجنونرا گفت لیلی بمرد، مجنون گفت الحمدلله که مرد گفت با این‌عشق وسوزچگونه بمرگش‌خشنودی مجنون گفت تا هیچ کس بوصالش نرسد .

دیگربار شیخ بمسألهٔ لعنت و قبول ابلیس‌دوری حضرت را، متوجّه می گردد وهمان نکته را که پیشتر گفته بود (که لعنت فعل حق است) بتعبیری عاشقانه‌تر بیان می کنند :

یکی ابلیس را گفت که چون لعنت نصیب تو گشت سرّ قبول تو آنرا چه بود جواب داد که لعنت تیرشاهست و شاه تیراز کمان رها نکند مگر آنکه اوّل چندبار نظر برهدف گمارد ومن عاشق آن نظرم .

و بازهمین مضمون را درحکایتی ازمحمود و ایازتصویر می‌فرماید بدینگونه :

بزرگان دولت همه درخدمت محمود حاضر بودند محمود روی بدان جمع آورد و گفت هریك آرزوی خود بخواهید ، بزرگان جاه ومنصب و یا زر ومال درخواست کردند تا نوبت بایاز رسید گفتند آرزوی تو چیست گفت آنکه نشانه و هدف تیر شاه باشم گفتند این چه بیخردی است که زخم ناوك جان شکاف شاه را کس مطالبه نکند ایاز گفت شما کوتاه نظر ومختصر بینشید چه در زخم تیرمی‌نگرید ، آن‌بینید که شاه نخست چند بار نشانه را بدقّت می‌نگرد آنگاه تیر از کمان می گشاید ، شما زخم تیر می‌بینید و من نظر شاه را درچشم می آورم .

نتیجهٔ حکایت فوق اینست که عاشقان تیزبین دورنگر نظر براثر ندارند ودیده برمؤثّر می گمارند و شیخ هم این‌حکایت را در بیان همین نکته می آورد ولی‌پس از نقل حکایت این نتیجه را دنبال نمی کند و مطلب دیگر را که عبارت است از لزوم تحمّل و صبر برجفای معشوق درمیان می‌آورد وبدین مناسبت قصّه‌یی از شبلی‌بنظم درمی کشد :

وقتی‌شورعشق شبلی زیادت گشت وبتهمت جنونش‌بند نهادند ، جمعی بعیادت او رفتند ، شبلی پرسید که شما چه کسانید گفتند یاران ودوستان توایم ، شبلی‌سنگ برگرفت و برایشان افکند ، چون زخم سنگ دیدند بگریختند ، شبلی بخندید که زهی دوستان دروغ پیمای لاف زن که بزخم سنگی می گریزید و اندك جفا را تحمّل ندارید .

پس نتیجه می گیرد که ابلیس عاشق راستین بود که جفا را تحمّل کرد و از آسیب لعنت نرنجید و دلیل دیگر آنکه زخم و لعنت را همه کس شایسته نیست قوی‌مردی وتهمتنی باید که رستم با وی پنجه‌درافکند و گردنی‌ستبر که حق‌صدمت لعنت برآن راند ، این دوری بهای هزار ساله طاعت ابلیس بود :

تو پنداری که زخمش رایگانست هـزاران ساله طاعت نرخ آنست
قوی شایسته باشی در خدایی اگـر گویند تو ما را نشایی

خلاصهٔ مقال آنکه ابلیس حاضر حضرتست و زبان از لعن او بستن اولی وهم از کار او عبرت می‌توان گرفت و توحید مجرّد می‌توان آموخت.

عزیـزا قصّهٔ ابلیس بشنو زمانی ترك کن تلبیس، بشنو
گر این‌مردی ترابودی زمانی ز تو زنده شدی هردم جهانی
چه‌لعنت‌می کنی‌اوراشب‌وروز ازو باری مسلمانی درآموز

آخرین دفاع شیخ ازترك سجدهٔ آدم اینست که ابلیس در آن حالت مغلوب قضا وسخرهٔ تقدیر بود و مشیّت الهی بسجدهٔ اوتعلّق نگرفته بود و گرنه هرگز گرد عصیان نمی گشت و این دفاع را شیخ از زبان ابلیس در ضمن این حـکایت تقریر نموده است.

موسی علیه‌السّلام شبی برطور میرفت، ابلیس بدانجا رسید، موسی پرسید که چراآدم را سجده نکردی گفت ردّ باب ومردود قدرت بودم، سجده نمی‌توانستم کرد وگر راه سجده برمن‌نمی‌بست همچون تو کلیم ومقبول حضرت می‌بودم موسی گفت هرگزخدا را یاد کنی گفت با چنین عشق سوزان چگونه او را فراموش توانم کرد.

در اینجا شیخ بآغاز مقالهٔ ششم و جواب پدر مبتنی برعدم نفع و ناسودمندی سحر و گرفتاری هاروت وماروت که معلّمان سحر ند درچاه بابل، عطف نظرمی کند ومی گوید یکجهان سحرساحران درعصای موسی گم شد و ارزش آن نداشت که با چوبی‌برابرایستد، بنگرتا طالب سحرچه مایه دون همّت‌است که‌چنین باطل‌بی‌ارزشی را خواستار می گردد.

امّا محرّك اصلی‌درطلب سحرشیطانیست که در درون جای دارد وبایدمسلمان

و بسامان شود تـا کفر مبدّل بایمان و پژوهش فقه و معرفت جایگزین خـواهش سحر شود.

این مقاله بدین مطلب پایان می‌پذیرد و چنانکه دیدیم هیچ یك از مقالات گذشته از لحاظ نظم و ترتیب مطلب و وحدت مقصد بپای این مقاله نمیرسد خاصه که شیخ در اینجا از موجودی دفاع می کند که عامّهٔ مردم و بسیاری از خواص ازو نفرت دارند و شب و روزش لعنت می‌فرستند و او را مسؤل خطاها و اشتباهات خود می‌انگارند و بنا براین واضحست که وظیفهٔ دشواری برعهده گرفته و الحق بیانش رسا و دقیق است هرچند که حکما ومتکلّمین برای محکومیّت شیطان دلیلها آورده‌اند وجواب غالب این‌اعتراضات را هم مطابق مبانی خود داده‌اند امّا سخن‌شیخ فرّ وروئق دیگر دارد و شیرین و دلنشین است و ظاهراً شیخ ما خود نیز بدشواری وظیفه‌یی که بر ذمّهٔ خویش گرفته واقف بوده و بعقیدهٔ خود توانسته است حقّ مطلب را ادا کند و ازینرو در پایان مقاله می‌فرماید:

بیان کردم کنون سحر حلالت — کزین سحرست جاویدان کمالت
چو گرداین‌چنین‌سحری‌توان گشت — چنین باید شدن نه آنچنان گشت

مقالهٔ نهم دراین‌مقاله، سؤال‌فرزند سوم یعنی‌عقل که طالب معقولاتست طرح میشود، او با پدرمی گوید وصف جام جم شنیده‌ام که‌در آن همه چیز را می‌توان دید و اسرار نهان و نقش آفاق را معاینه توان کرد من اگر آن جام بدست‌آورم، برسرّجهان وقوف خواهم یافت و بسیاردان خواهم بود.

پدر ازسؤال پسر چنان فهمیده است که اوعلم را دست‌آویز جاه خواهد کرد و حبّ برتری وترفّع است که او را طالب اسرار جهان کرده است و براستی خواهان دانش و طلبکار معرفت نیست بدین جهت ازبحث در بود و یانبود چنین جامی تن‌زده

و غرض و مقصود پسر را که جاهست نکوهش می کند و می گوید که جمشید خود از جام چه حاصل برد که با ارّه دو نیمش کردند، جاهی که آدمی‌را درچاه افکند و خوار کند طلب کردن حرامست آنگاه بمناسبت (جاه و چاه) حکایتی نقل‌می کند بدینگونه :.

روزی سلطان محمود باسپاه تیزمی‌راند، پیرزنی در راه ایستاده و نامهٔ شکایت برسر عصا بسته بود و داد میخواست، محمود بدو التفات نکرد و تیزبرفت وشب در خواب دید که درچاهی‌فرو افتاده وهیچکسش‌دستگیر نیست ازناگاه پیرزن دادخواه پیدا شد وعصا درچاه فرو کرد و گفت دست درین عصا زن وبرآی محمود چنگ‌در آن عصا زد وبرآمد.

دگر روز محمود برتخت نشست و همـان پیرزن با عصا بدادخواهی شتافت سلطان ازجا برجست وپیرزن را نزد خود بنشاند و بلشکر گفت اگر شب دوش‌این پیرزن نمی‌بود من ازچاه برنمی‌آمدم، او مرا بعصا از چاه برآورد، شما نیزدست در عصای او زنید، لشکر از همه سو هجوم آوردند و دست در عصا زدند، شاه گـفت ای پیرزن تو با این ضعیفی چگونه باری بدین گرانی توانی کشید گفت کسی کـه سلطانرا ازچاه بر کشید این لشکر را نیز برتواند کشید.

شیخ ما ازین حکایت نتیجه می گیرد که روز واپسین کم زنان وفروتنان، جاه و منزلت دارند و دست سلاطین و امیران می گیرند و ازینرو بجاه دنیوی (خواه از راه قدرت مادّی وخیل وحشم بدست‌آید وخواه ازطریق دین و دستار بستن وریاست برعوام) مغرور نباید بود که آخر همه هیچست وحکایت بهلول را در اثبات مدّعای خود شاهد می‌آورد :

بهلول چوبی‌بدست گرفت وبر گورمردگان می‌زد تاآن چوب شکست گفتند مردگان چه گناه دارند که بر گورشان چوب میزنی گفت اینان مردمی دروغگوی

بودند دعوی ملك ومال می کردند ، این می گفت سرا و دکّان من ، آن می گفت باغ و رز من ، بی‌خبر از آنکه مالك حقیقی خداست و این ملك و مال بدست ما عاریتست .

آنگاه زبان باندرز و نصیحت می گشاید و بترك دنیا دعوت می کند و خاصه ارباب ضیاع و عقار و زمین داران را بانتقاد می گیرد که ماه از سایهٔ زمین تاریك میشود پس وای بر کسانیکه غرق زمینند .

زمین را چون بیفتد سایه گاهی — کند تاریك مه را در سیاهی
اگرچه نیك روشن‌جرم ماهست — بپیشش از زمین آب سیاهست
زمین را چون عمل با ماه اینست — چه‌سازد آنکه اوغرق اززمینست

ولی‌این سیاهی وتباه روزی چاره پذیر نیست زیرا از روی حرص و میل‌نفس بدین کار افتاده‌اند وآفت و زیان آنرا نمی‌بینند و بدان خوشند و پی چاره نمی‌روند و بدست خود راه چاره را می‌بندند چنانك :

پادشاهی نجوم نیك می‌دانست و از طریق نجوم مستشعر شده بود که در فلان ماه و روز وساعت بلایی بدو خواهد رسید پس قصری از سنگ خارا برآورد و نگهبان بسیار بر آن قصر گماشت و خود بدرون قصر رفت ، در آن خانه که منزل گزید روزنه‌یی بخارج باز کرده بودند ، از بیم حادثه روزنه را فرو بست بی‌خبر از آنکه در بلا را بروی خود بازمی کند ، عاقبت محبوس ماند وطاقت نفس زدنش نماند و در زندانی که خود ساخته بود جان سپرد .

امّا چارهٔ این راه چیست بترك خود گفتن و دل ازمال ومنال بر گرفتن آنگاه ازقول بزرگی نقل‌می کند که مصیبت روز اوّل و دوم و سوم سخت است ولی‌بتدریج از حرارت می‌افتد تا روز هفتم ، روز هشتم هر کس بسر کارخود میرود و صبر پیش می گیرد پس بیا تا روز اوّل را همان روز هشتم گیریم و وغم از دل فرو گذاریم وبغم

آخرت باشیم و درین زمینه چند بیت بنظم می‌آورد و خـوانده را براستی دعوت می‌نمـاید .

لفظ « راستی » راهی برای عوض کردن مطلب بدست شیخ میدهد تا صوفی را بدینگونه تعریف کند که صوفی باید چون الف راست و مستقیم بـاشد و از اینجـا بتعریف تصوّف متوجّه گردد که :

تصوّف چیست در صبر آرمیدن — طمع از جملهٔ عـالم بریدن

و چون توکّل را صوفیان عبارت از رفض اسباب می‌دانند که معادلست با : طمع از جملهٔ عالم بریدن ـ شیخ بدین مناسبت توکّل را موضوع بحث قرار میدهد و بدینصورت تعریفش میکند :

توکّل چیست پی کردن زبانرا — زخود به خواستن خلق جهان را

فنا گشتن دل از جان بر گرفتن — همه انداختن آن بر گـرفتن

و مصراع دوم بیت اخیر موجب شده است که شیخ این حکایت را بمطالب سابق مرتبط سازد :

شقیق بلخی در بغداد بمنبر رفته بـود و در توکّل سخن میراند و مـردم را دل میداد که در توکّل قوی باشید وغم ندارید که من بر توکّل در بادیه رفتم و جز درمی درجیب نداشتم و حج کردم و بازآمدم وآن درم هنوز با من بـود ، جوانی از پای منبر برخاست و گفت شیخا وقتی که آن درم با خود داشتی اعتمادت برخدا کجا رفته بود شقیق برخود لرزید و ازمنبر فرود آمد و گفت حق با این جوانست .

وازین حکایت روشن می گردد که توکّل ترك و رفض اسباب و ثقت و اعتماد برمسبّب الاسبابست بعد بشرح و بیان مفاد مصراع اوّل از بیت دوم (فنا گشتن دل‌از جان بر گرفتن) می‌پردازد و فنا را مقدّمهٔ حصول مقاصد و وصول محسوب میدارد نظیر آنچه مولانا از صدر جهان روایت می کند که : تا نمردی نبردی ـ و این‌مطلب بسیار مهمّ را دربیتی وحکایتی خلاصه می کند اینك آن بیت :

عجب کارا که تـا مرده نگردد   برو یك پیرهن پـرده نگردد

و آن حکایت اینست که درویشی شوریده‌حال و برهنه تن ازحق تعالی کرباس میخواست .

کالهی پیرهن در تن ندارم   و گر تو صبر داری من ندارم

ازحضرت خطاب رسید که کرباس برای کفنت می‌دهم گفت آری بنده پروری تو همین است که دو گز کرباس وقتی دهی که جان بازستانی و بمیرانی .

ببایدمرد اوّل مفلس و عور   که تا کرباس‌یابد ازتو در گور

آنگاه سخنی کوتاه و مختصر در بقاءِ بعدالفنا می‌آورد و از بحث در آن باره می گذرد و از طریق وصول که خون خوردن وخاك شدن است یعنی مجاهدت وفنا و ترك خود و خودی بحث می‌نماید و اشك و سوز و طلب راستین را سرمایهٔ وصول می‌شمارد .

وچون ممکنست این‌سؤال بخاطر رسد که سوز و گریه جایی موثر است که نوعی از ضعف و رقت قلب وجـود داشته باشد و حق تعالی از ضعف و نقص مبرّاست پس گریه و سوز درون آنجا حاصلی ندارد، شیخ درجواب این‌سؤال‌محتمل، برسنّت خود در استدلال و اقناع حکایتی نقل میکند بدینگونه :

دیوانه‌یی میگریست واشك بسیارمیریخت، یکی پرسید که این زار گریستن برای چیست گفت برای آنکه مگردلش برمن بسوزد گفتند آخر خدا دل ندارد و هیچ خردمند بر این عقیده نرفته است گفت این چه گزافست که می گویید اودارای همه دلهاست چگونه ممکن است که خود بی‌دل باشد .

همه دلها کـه او دارد شگرفست   چگونه دل ندارد این چه حرفست

همه‌چیزی که‌اینجاهست‌ازآنجاست   بد ونیك و بلند و پست ازآنجاست

و این مضمون مناسبست با گفتهٔ حکما: «معطی شیء فاقد شیء نیست» وبرین اساس می گوید که هرچه درین جهان ازخیروشرّ ونفع وضرّ پدیدمی آید، ریشه آنجا دارد و از عالم بی‌نشان میرسد.

باز شیخ می‌اندیشد که شاید اشکال کنند که امر واحد چگونه مبدأ و منشأ امورمتباین ومتناقض میشود، درجواب مثال بجبرئیل میزند که خاك سم اسبش گوسالهٔ سامری را آواز بخشید وهلاك قوم سامری را سبب گردید و نفخ او درآستین وجیب مریم عیسی پاك را در وجود آورد و عالمی را بزندگانی جاوید رسانید و چنانکه می‌بینیم این جوابی شاعرانه است و مبنای صحیح ندارد و استدلال شیخ ضعیف است زیرا خاك سم اسب جبرئیل ونفخ او، دو امرمتباین ومتناقض بودند نه واحد ویگانه علاوه برآنکه اصل عقلی وعلمی را بروایت وقصّه نقض نمی‌توان کرد.

وزین پس شیخ مناسبتی بوجود می آورد ومی گوید اگر صورت دل رنجیده و آزرده شود معنی دل درین راه بحق پیوستگی می‌یابد واصل آنست و این زمینه سازی برای آنست که از لطیف ترین عضوی از اعضای آدمی یعنی دل سخن گوید و مقام دل را که نزد عرفا تجلّی گاه حق و خانهٔ سرّ اوست شرح دهد و این گفتگو را بحکایت ذیل آغاز می کند:

ابوبکر واسطی بدیوانه ستان رفت، درآنجا دیوانه‌یی را ببند گران بسته‌بودند و او درآن بند و زنجیر برقص درآمده بود و شوری عجیب داشت، واسطی گفت در این بند سخت شادی کردن و رقص آوردن از چیست؟ دیوانه گفت شیخا اگر پایم بسته‌اند دلم آزاد است و دربند نیست.

شیخ ما پس ازین قصّهٔ بسیار جذّاب در وصف دل می گوید که دل بحریست از غیب که هردوجهان درآن مندرجست و بدین بیان، اندراج عالم کبیر را درعالم صغیر نشان می‌دهد وبعقیدهٔ او پس ازشناخت دل، عارف بمقامی میرسد که هرچه میخواهد

قـدرت حق برای وی می‌آفرینند و ارادهٔ او بـا ارادهٔ حق همعنان می گردد و سرّ « مَنْ کَانَ لِلّٰهِ کَانَ اللّٰهُ لَهُ » در این‌طور ظاهر می‌شود..

وچون این معنی بنظر دشوارمی‌آید شیخ فرق عالم ما را که جهان اسبابست وآفرینش بوسیلهٔ علل و اسباب و موادّ صورت می گیرد ، باجهان غیب که عالم‌خرق علل و اسبابست دربحث می کشد بدینگونه :

جهان بر تو ز اخلاطست و اسباب   نوشته هفت اقلیمش بهفت آب
دران عالم نباشد مرغ از بیض   سرای‌ازخاره وآنکه حورازحیض
نباشد انگبین آنجـا ز زنبور   نه شیر از بز بود نه می ز انگور
نه از آتش گشاید مرغ بریان   نه از پختن برآید فـرع الوان
وسایط چون زره برخیزد آنجا   ز هیچی این همه میریزد آنجا
زهرنوع آنچه تو باشی خریدار   شود از آرزوی تـو پدیـدار

و بازتأکید می کند که‌هرچه هست درانسان است ، دل اوعرش‌وصدراو کرسی است و بیم او از آتش دوزخ روی ندارد چه دلی که سوز عشق دارد در آتش دوزخ نمی سوزد .

چنانك وقتی در بازار بغداد آتش افتاد ، پیرزالی عصا زنان بسوی خانهٔ خـود میرفت گفتند کجا میروی کـه خانهٔ تو نیز آتش گرفته است گفت خدا خانهٔ مـرا نمی‌سوزاند ، آخرآتش فرو نشست وبسیار خانه‌ها سوخته بود ولی‌خانهٔ زال‌راآسیبی نرسید گفتند این از کجا دانستی گفت من دلی سوخته دارم و دانم که خدا عادلست و دل وخانهٔ کسی را یکجا نمی‌سوزاند .

وهمچنانك سنگ وآهن (چخماق) درکارآمدند وآتش ازآندو برون‌جست سوخته (حُرّاق) در پیش دوید ، آتش گفت تو کیستی سوخته گـفت آشنای دیرینم

گفت من روشن و تو تاریك و سیاه ، میان ما چه آشنایی تواند بود .

جوابش داد حالی سوخته خوش — که تاریك از که ام آلاز آتش
مرا تــو سوختی در روشنایی — کنون گــویی نداری آشنایی
چنین چون سوخته من از توام زار — بلطفی سوختهٔ خود را نگهدار

پس سرّ رفاقت و همنشینی سنگ و آهن باحرّاق همین سوختگیست ، همچنین سوختهٔ حق آنجا نسوزد و شاهدش از شریعت اینست که خشت پخته (آجرّ) در گور مؤمن بکار نمی‌برند برای آنکه با آتش سرو کار داشته و در کوره تافته شده است وهر گاه خداوند چیزی که تاب آتش یافته در گور مؤمن روا ندارد ، یقین است که مؤمن را از آتش دوزخ دورخواهد داشت وبرضعیفی و بینواییش خواهد بخشود .

چنانکه از ابوعلی فارمدی روایت کرده‌اند که خدا در روز قیامت نامهٔ عمل مردی را بدو دهد که این نامه برخوان ، او نامه را باز کند ودرآن از معصیت وطاعت هیچ نوشته نبیند ، گوید خدایا در این نامه چیزی نوشته نیست که من برخوانم ، از حضرت خطاب میرسد که من حال عاشقاق خود مکتوم می‌دارم و بد و نیکشان درنامه نمی‌نویسم .

بد و نیك تو کم انگاشت جبّار — بهشت ودوزخی توهم کم انگار
چــو برخیزد بهانــه از میانه — تو ما را مــا ترا تــا جاودانه

حال عاشقان حق اینست ولی کسی را که وحشی صفت و باخبر از خود باشد و تراشیدهٔ عشق نشده باشد ، نامه در کف می‌نهند تا بخواند و باهوش آید امّا او نیز بحرمت پیمبر(ص) آزاد گردد و بخشایش الهی گناهش را بیامرزد و او گستاخ وار با حق درسخن آید و گوید وشنود .

وشاهد گفتار روایتی است که از پیمبر نقل کرده‌اند : روزمحشر خدا بنده‌یی را گوید که نامهٔ عمل خود برخوان ، اودرنامه نگرد وجز سیاهی وتباهی نبیند ، گوید

خدایا بدوزخ میروم ، خدا می گوید پشت نامه را هم بنگر چون در پشت نامه نگه کند ، بیند که جزو توبه کارانش نوشته وبهر گناهی ده حسنه ثبت کرده‌اند ، می گوید الهی من گنه بسیار کرده‌ام مگر کرام الکاتبین گناه من ننوشتند یا نوشتند وستردند و بجای آن بدیها نیکی نوشتند ، اکنون من بفضل تو از گناه سود می‌برم .

پیمبر از چنین گفتار و کردار   بخندید و شدش دندان پدیدار
پس آنگه گفت ای دارندهٔ پاك   زهی گستاخی آخر از کفی خاك

و سبب اینهم آنست که حق را با هر بنده سرّی درمیانست کـه کشف و افشاء آن بصلاح وی نیست و این سرّ ، معشوقیّت بنده است که پیشتر نیز شیخ بدان اشاره کرد و هرعاشق برمعشوق خود غیرت می‌ورزد ومیخواهد کـه او را مستور دارد و هر گز مرسوم نبوده است که معشوق را عرضه کنند وجلوه دهند و همین معنی ایاز با محمود گفت وقتی که عرض سپاه می‌داد و ایاز آنجا حاضر نیامده بـود محمود رسولی فرستاد و او را بعرض گاه خواست ایاز رسول‌را گفت برو ومحمود را بگوی که هیچکس معشوق را برچشم مردم عرضه نمی کند وبعرض گاه نمی‌آورد .

این مقاله بهمین صورت ختم میشود و چنانکه دیدیم مشتمل بـود برمطالب متنوّع ومختلف که میان آنها ارتباط طبیعی و حقیقی موجود نیست و شیخ آنها را بیکدیگر بازبسته است و بعضی ازمباحث آن از قبیل بی‌اعتباری دنیا وهول محشر پیش پا افتاده و مبتذل است و فکر و اندیشهٔ شاعـر درآن دستکاری هنر وصنعت را تأثیر نبخشیده وپارهٔ مباحث مانند مسألهٔ توکّل وفنا و بقاءِ بعدالفنا تازگی و لطفی خاص‌دارد وقصّهٔ دیوانه که کرباس میخواست و دیوانهٔ اشك ریز وقصّهٔ ابوبکرواسطی زیبا و نوآیین است و درین مقاله سهم مهمتر نصیب دیوانگان شده است .

مقالهٔ دهم آغاز میشود باستدلال پسر بر مطلوبیّت جاه از آنجهت که همه مردم جاه‌طلبند وهیچ کس نیست که دوستی مال وجاه را

ازسر بدر کرده باشد .

دیگر آنکه فرقست میان عزّت و ذلّت و غنی و فقر چنان تفاوتی که میان گلشن و گلخنست و با این تفاوت بیّن وفرق جلیّ هیچ خردمندی نیست که ازعزّت دست بکشد و بخواری تن در دهد و یا گلشن آراسته را بگذارد و بگلخنی تنگ و دلگیر درآید مگر حیوانی باشد که این تفاوت را درنیابد و این امتیاز را حس نکند والّا هر آدمی خواهان سربلندی و سرافرازیست .

پدر گفتار پسر را ردّ می کند بدینگونه که مطلوبیّت عزّت را می‌پذیرد و وسیلهٔ آنرا طاعت و فرمانبرداری حق فرض می‌نماید و نیز فرق می گذارد میان‌عزّت و سربلندی و حبّ جاه ومقام پرستی از آنجهت که عزّت امریست محبوب ، ولی‌حبّ جاه مذموم است و درشرع ناپسند و معالجه و تدارك آن دشوار چنانکه پیغمبر فرموده است : آخِرُ مایَخْرُجُ مِن رُؤسِ الصِدّیقینَ حُبُّ الجاهِ - و هرچند مرداز‌خاصان‌درگاه‌باشد‌بمحض‌اینکه‌طالب‌جاه شود از آن‌درجه‌بیفتد ، جاه بیماریست که آنرا دشوار علاج توان کرد و شاهدآن درحکایت ذیل بدست می آید :

روزی سلطان سنجر با عبّاسهٔ طوسی خلوت کرد ولی میان این دو بهیچ‌روی موافقت نبود بدین‌سبب عبّاسه با وی هیچ‌سخن‌نگفت وسنجر لختی‌بنشست وبرخاست مگر یکی‌ازعبّاسه پرسید که چرا خاموش‌ماندی وحرفی برلب نیاوردی ، گفت وقتی او نزد من نشست جهانی شاخ تند و قوی رسته دیدم و من داسکی کند و کم نیرو بدست داشتم ،آنهمه شاخ درو نمیتوانسم کرد .

و دیگر آنکه جاه دنیا موجب حرمان ازجاه اخرویست و چون مال و جاه مطلوب مرد شود چنانست که در چاه افتد و ماران از هرسو بدو احاطه کنند .

آنگاه شیخ‌متوجّه میشود که ممکنست‌وصول‌ومجاهدت بعضی‌از اولیا ورجال

دین را برای احراز مناصب و مقامات دنیوی بر بطلان گفته‌اش دلیل آورند بدین جهت باصل کلّی متصوّفه در مثل این مورد متوسّل میشود که هرعمل که بر وفق‌امر باشد طاعت وسبب نجاتست زهرچه بر خلاف‌امرصورت گیرد مایهٔ هلاك ، وصاحب‌نفس اگر عسل خورد زهر است وصاحبدل اگر زهر نوشد حکم انگبین دارد و مطلب مذکوررا درضمن مثالی که از قصّهٔ موسی مأخوذ است تقریر می کند بدین‌صورت :

دل مانند موسی و نفس برمثال‌فرعون و دنیا مانند طشت آتشین است کهاگر موسی باجازهٔ جبریل دست بطشت آتشین برد رواست و آتش برد وسلام می‌شود و اگر بامر فرعون دست فرا کند هزار گونه عذاب بیند .

نتیجه آنکه طلب جاه باجازهٔ حق و از صاحبدل عین طاعت است وبحکم هوی و از صاحب نفس محض هلاك و معصیت .

وزان پس مسألهٔ دیگررا مطرح می کند که عالم آخرت ، جهان پاداش‌وکیفر است و درآنجا کسب و استکمال را راه نیست برخلاف دنیا که موضع استکمال و بازار کسب و مزرعهٔ آخرتست و هرچه اینجا کارند آنجا دروند پس از جاه و مال باید گذشت و روی در طاعت و عبادت و مجاهدت باید آورد زیرا هرچه سوای حق است حجاب راهست و حساب آنرا پس باید داد و برمطلب اخیر (ما سوای حق حجابست) شاهد می آورد حکایت ذیل را :

موسی از خدا خواست که یکی از بندگان خاص خود را بدو بنماید ، خطاب آمد که درفلان وادیش طلب کن ، موسی بدانجا رفت ، مردی را مستغرق حال دید که نیم خشتی زیرسر نهاده و پلاسی تا سر زانودربر کرده بود و از هرطرف موران و زنبوران و مگسان براو هجوم آورده بودند ، موسی براو سلام کرد و گفت چه میخواهی تا برایت بیاورم ، گفت مرا از کوزه‌ات شربتی آب ده ، موسی پی کوزه‌رفت وقتی‌بازآمد اومرده بود ، موسی‌بتعجّب بدنبال‌تهیّهٔ کرباس و کفن‌رفت وقتی‌باز گشت

شیر شکمش را دریده و دل و جگرش را خورده بود ، دل موسی ازین غصّه بجوش آمد گفت خدایا هیچکس سررشتهٔ کارت را بدست نمی‌آورد ، با دوستان چنین کنند خطاب حضرت در رسید که او همیشه حاجت ازما میخواست این‌بار از تو آب طلب کرد و واسطه درمیان آورد .

چو پای غیر آمد درمیانه ربودیم از میانش جاودانه

بـا اینهمه تا حساب آن پلاس و خشت پاره باز ندهد از گلشن وصال مـا بویی نبرد .

از این حکایت نتیجه می گیرد که راه حق دشوار است و در آن راه ، سبکبار باید رفت وپیوندها را باید گسیخت تا پیوند حق راست و درست آید که با پایی بسته بزنجیر برآسمان نمی‌توان شد و با دوستی خدا دنیا دوستی امکان ندارد آن جمال درخور آلوده نظران نیست ، هرجانی‌بدان سرّ وهر دلی‌بدانسو راه نبرد ، صد هزاران جان و دل برباد رود تـا مگر یکی بربساط قرب نشیند چنانك روایت کرده‌اند :

حق تعالی ارواح را سه‌هزار سال پیش از اشباح آفرید و همه را در یك صف پیوست و قرارداد و دنیا را برآنها جلوه داد نُه از ده ، ارواح بدنیا گراییدند آنگاه بهشت ازسوی راست پدیدآمد نه دهم از بقیّه خواستار بهشت شدند تا از سمت چپ دوزخ آشکار گردید نه یك باقی ماند ، درخوف دوزخ گرفتار گشتند و ازآن میان اندکی برجای ماندند که میل دنیا نـکردند وآرزوی بهشت و بیم دوزخشان فـرا نگرفته بود ، خدا بدانها خطاب کرد که ای دیوانه دلان‌شما چه میخواهید که ازدنیا وآخرت آزادید ، خروشی ازآن جانهای پاك برخاست که خدایا تو بهترمی‌دانی ، ما ترا خواهیم و دگرهیچ ، حق گفت پس‌مستعدّ وآمادهٔ بلاشوید که‌بشمارموی‌جانوران و ریگ بیابان و بعدد قطرهٔ باران و برگ درختان برشما انواع بلا فـرو خواهیم ریخت و سینهٔ ریش شما را بخسك آتشین داغ خواهیم کرد .

چو آن جانها خطاب حق شنیدند　　از آن شادی خروشی بر کشیدند
که جان ما فدای آن بلا باد　　بما تو هرچه خواهی آن بما باد
بلای تو بجان ما باز گیریم　　ز عمر جاودان آغاز گیریم

وزان پس بمناسبت ذکر ارواح می گوید که اگرچه تمام ارواح بحق تعالی پیوستگی دارند و با هریکش سرّی درمیان است چنانکه هریك پندارد که صاحب سرّ درگاه هم اوست ولی مقصود بالاصاله یك روح است و دیگران پردهٔ آن روحند و ظاهراً مقصودش بیان حدیث : لَوْلاكَ لَما خَلَقْتُ الافلاكَ ـ و بیان عدم مساوات ارواح است در مرتبهٔ قرب و ربط خاص ، و بجهت توضیح و برحسب مثال روایت ذیل را نقل می کند :

زنان پیغمبر یك روز از وی پرسیدند که از ما کدام را دوست‌تر می‌داری پیغمبر فرمود امروز صبر کنید که فردا جواب آن با شما بگویم چون شب فرارسید هر زن را بپنهان از زن دیگر ، انگشتری و خاتمی داد وعهد ستد که آن با دیگری نگوید ، فردا روز جمله زنان نزد پیمبر جمع شدند و آن نکته پرسیدند پیمبر گفت آنرا دوست‌تر دارم که درخفیه بدو خاتمی سپرده‌ام .

زنان چون این سخن از وی شنودند　　همه پنهان ز هم شادی نمودند
نگه کردند در یکدیگر آنگاه　　از آن سرّ کس نبود البتّه آگاه
جدا هریك زسرّ آن خبر داشت　　ولی با عایشه کاری دگر داشت

خوب چکنیم که در پرده راه بریم و بسرّ آشنایی مخصوص گردیم شیخ می گوید چاره جهاد ورزیدن وخون جگر خوردن وبدان حال راضی بودنست که قسم ونصیب مردان راه و محكّ همّت عاشقان درد و اندوه کرده‌اند که عشق مولی و شادی دنیا در یك دل جمع نیاید و شاهد آن قصّهٔ ذیل است :

رابعه یك هفته طعام نخورده بود و روز و شب بنماز وروزه گذاشته ، تا از گرسنگی پایش از رفتار ودستش ازکار بازماند ، زنی از همسایگان ، کاسه‌یی طعامش آورد ، رابعه پی چراغ رفت وقتی باز گشت گربه آن کاسه را انداخته وطعام را ریخته بود دیگربار کوزهٔ آب برداشت تا روزه بدان بگشاید ، کوزه ازدستش افتاد وشکست آهی جگرسوز ازدل بر آورد که خدایا ازین سوخته دل چه میخواهی وتا کی وچند پریشانش می‌داری خطاب آمد که اگر خواهی همه جهان بتو دهم ولی اندوه خود از تو باز گیرم که اندوه من ومحبّت دنیا در یکدل نگنجد .

و بر اثبات این مدّعی قصّه‌یی بنظم می کشد که مفادش اینست که حق تعالی براینگونه بندگان غیرت دارد و اگر بدل اندوه دیگر راه دهند بعقابی میگیرد و متنبّه شان می کنند و اینك آن حکایت :

بهلول از دست کودکان که براو سنگ می‌انداختند بفریاد آمد و سنگی خرد بر گرفت و بدیشان نمود که ازین گونه سنگ برمن افکنید که اگر بسنگ کلان پایم بشکنید از فضیلت قیام باز میمانم و نماز را باید نشسته بخوانم ولی این خواهش در کودکان مؤثر نشد و او را بافکندن سنگ رنجور و خسته کردند و او بخیال رهایی از جفای ایشان همچنان لنگان لنگان ببصره گریخت و بغداد را ترك گفت .

شبانگاهی بهلول ببصره رسید و از راه بکنجی خزید که در آنجا کسی را بتازگی کشته بودند و او بی‌خبردر کنار کشته خوابید وجامه‌اش بخون آغشته گشت ، فردا روز گروهی از آنجا گذشتند و بهلول را با کشته بهم در یکجای دیدند وچنان پنداشتند که آن مرد را وی کشته است ، گفتند تو از کجایی مگر از مردم شهرما نیستی وبیگانه‌یی گفت من دوشینه از بغداد آمده‌ام وبی‌خبردراینجا خفته‌ام و از حال کشته آگاه نیستم گفتند از بغداد ببصره برای خونریزی وقتل آمدی ، پس او را

دست‌بسته بزندان‌بردند، بهلول باخود می گفت اگر آنجا بسنگ کودکان می‌ساختی اینجا بتهمت خون گرفتار نبودی.

خبر بامیر بصره بردند، حجّت لازم و قصاص واجب گشت، فرمود تا بدارش آویزند، وقتی خواستند طناب در گردنش افکنند، سر سوی بالا کرد و دعایی زیر لب بگفت که ناگاه یکی از کناری بیرون جست که او بی گناهست مکشیدش، کشنده منم، هردوتن را نزد امیر بصره آوردند و او نام بهلول شنیده بود و آرزوی دیدارش درسر می‌پرورد، وزیر او بهلول را شناخت و امیر را متوجّه نمود که اینك مطلوب دیرین، امیرازشادی برجست و او را نزد خودآورد و باعزاز تمام نشانید.

مردم ماجرای قاتل ومقتول را باز گفتند، امیر بقتل جوان که اعتراف کرده بود فرمان داد بهلول گفت او را مکش که سبب رهایی من از قتل شده است، امیر کسان مقتول را حاضرآورد و ایشان را بقبول دیت راضی ساخت آنگاه از جوان پرسید که سبب اعتراف چه بود گفت اژدهایی دهان گشاده وآتش فشان دیدم که می گفت برخیز و راست بگو و گرنه بخونت در کشم، من ازهول اژدها برجستم و اقرار کردم و بسبب راستی از کشتن رستم.

بهلول را پرسید که تو در زیرلب چه گفتی.

چنین گفت او که دست از جان بشستم
هلاك خویش شد حالی درستم
بر آوردم سر و گفتم الهی
ازین مسکین بی دل می چه خواهی
فرا کرده تویی اینها بیکبار
اگر خواهند کُشت این ساعتم زار

من از تـو خون بها خواهم نه زیشان
چه گـیرم دامـن مشتی پـریشان
تـرا دارم دگـر کس را نـدارم
که از حکم تو خالی نیست کارم

امّا نتیجهٔ حکایت این میشود که همه چیز از حقّست ، خیر باشد یا شرّ وبدین جهت ناکامی و کام نزد ژرف بینان طریق یکسانست و همه را ازو می‌بینند و غیر دیدن احولی وشر کست و این حکایت را از لیث پوشنگی در تقریر مقال خـویش منظوم می‌سازد :

لیث پوشنگی ببازار رفته‌بود ، ترکی قفایی بروی زد ، یکی که‌لیث‌رامی‌شناخت بدان ترك عتاب‌آورد که مگر او را نمی‌شناسی مرد خداست و سلطان مرید ویست ترك آوازهٔ لیث شنیده بود بعذرخواهی نزد پیرشتافت که مست بودم وترا نمی‌شناختم لیث گفت دل‌فارغ دار و کار خود را باش که من‌این از تونمی‌بینم وآنجا که نظرگاه منست ، بغلط کاری نرود .

در اینجا ممکنست سؤال کنند که اگرهرچه میرود از حضرتست پس عبادت و بندگی برای چیست شیخ جواب می‌دهد که هرچند امر چنین است ولی بندگی هم فرمان حضرتست و اگرچه کسی نمیداند که عاقبت برسعادت یا شقاوت خواهد خواهد رفت و این امریست غیر متیقّن ، بازهم پای از طاعت فرو نباید کشید زیرا بیقین می‌دانیم که تـا جان درتنست بندگی باید ورزید و هیچکس باحتمال ، امـر متیقّن را باز نمیگذارد و روی در مشکوك و مظنون نمی‌آورد .

و ظاهراً شیخ در بیان فوق بحدیث : «اِعْملوا فکُلٌّ مُیَسَّرٌ لِما خُلِقَ» و حدیث : « اِعْمَلی ولا تَتَّکِلی فانّ شَفاعتی لِلْهالِکینَ من اُمَّتی » نظـر داشته است .

وزان پس شیخ برای آنکه امیدواری و جدّ اهل عبادت و ثبات قدم اهل سعادت را نشان دهد و فائدهٔ جدّ و امید را ممثّل سازد حکایت ذیل را نقل می کند :

عابدی در عهد موسی ازعبادت نمی‌آسود ، خداوند بموسی وحی کرد که عابد را بگوی که تو در زمرهٔ بدبختانی و نامت را در دیوان اشقیا ثبت کرده‌ام ، موسی پیغام خدا بمرد عابد رسانید و او بجای آنکه دل سرد شود در عبادت گرمتر شد و بر کار و معاملت بیفزود موسی گفت چرا خویش را رنجه میداری که نامت بشقاوت بر آمده است گفت ای موسی همواره چنان می‌پنداشتم که هیچم و کسی نیستم و نامم شایستهٔ دیوان حق نیست اکنون که دانستم بهر حال منظورم ونام مرا در دیوان اشقیا نوشته‌اند ، برعبادت و بندگی می‌افزایم که هرچه ازوست نیکوست .

دگرباره چون موسی سوی طور آمد ، ازحق خطاب رسید که چون عابد نومید نگشت و درعمل جدّش زیادت شد ، ما نیز خداوندی آشکار کردیم و نامش ازدیوان اشقیا بستردیم و در دیوان نیك بختان بفزودیم .

پس از نقل این حکایت شیخ از سؤال مذکور و مباحث گذشته نتیجه می گیرد که چون سرّ هر انسان پوشیده است و عاقبت کار را هیچکس نمیداند ما نباید زبان بانکار بگشاییم و مردم بدنام و تبه کار را بنظر تحقیر بنگریم .

و ظاهراً شیخ ما درین اشارت میخواهد روش اهل ظاهر را نقد کند که از غرور دینداری مردم بدکار را بطعن و لعن می گیرند و بتوبیخ و تقریع دل‌سرد و نومید می‌سازند درصورتیکه مربّی دانا و حقیقت بین برچنین طایفه‌یی بنظر ترحّم و شفقت می‌نگرد و از راه موعظهٔ حسنه و قول لیّن آنها را براه راست باز می‌آورد چنانکه اکثر صوفیان برهمین روش رفته‌اند ، شیخ نمونه‌یی از روش اهل ظاهر را درین حکایت بما باز می‌نماید :

یکی از پیران بخارا در راهی بمردی بدکار و تردامن باز خورد و از فرط

احتیاط، خودرا جمع کرد و دامن فراهم آورد، مرد بد کار گفت شیخا عاقبت من و تو نهفته است و روز قیامت پدیدار خواهد گشت چه دانی که از من و تو مقبول و مردود کدام خواهد بود باری امروز صبر کن و دامن بر مچین تا فردا روز، نقد من و تو آشکار گردد و از پرده برافتد.

بنابراین چاره آنست که هریك برپی فرمان رویم وطاعت و عبادت ورزیم چه رفتن و آمدن باختیار ما نبود و نخواهد بود.

چنانك غزّالی را خبر دادند که ملحدان قصد کشتنش دارند، او از ترس جان در خانه نشست تا چه پیش آید عاقبت از خانه نشینی بتنگ آمد و نزدیك بوشهدی فرستاد که ای پیر راه‌بین بفرمای تا چه کنم بوشهدی بر آشفت و پیغام آورنده را گفت خواجهٔ امام را از من پیغام بر که تو نه صاحب سرّ و نه وزیر ومشاور خدایی از تو کاری برنمی‌آید و با تو کاری راست نمیشود، روزی که ترا می‌آفرید از تو نپرسید، روزمرگ هم ازتو نخواهد پرسید، کار با حق گذار وازخانه برون آی.

نتیجه این که کارها همه بارادهٔ خداست ومیل و ارادهٔ بنده را اثر نیست ودر تقریر این معنی حکایتی بسیار دلکش ورندانه نقل می کند اینك آن حکایت:

یکی از علماءِ دین دعا می کرد و خلق آمین می گفتند دیوانه‌یی پرسید که آمین چه باشد؛

بدو گفتند آمین آن بود راست
کامام خواجه از حق هرچه درخواست
چنان باد و چنان باد و چنان باد
زبان بگشاد آن مجنون بفریاد
که نبود آن چنان و این چنین هیچ
کامام خواجه خواهد، جند ازین پیچ
ولیکن جز چنان نبود کم و بیش
که حق خواهد چه می خواهید از خویش

وچون کارها بدست اوست اگر بخواهد گـره از کارها گشوده میشود و گر نخواهد آسانها دشوار و گلها خار می گردد تا او چه خواهد و چه کند خواست او شرطست نه میل ما چنانك :

دیوانه‌یی‌برسرخاکستر نشسته بود ، گاهی زار می گریست و زمانی‌خاکستر بسر می‌ریخت یکی گفت ای مرد خاکستر نشین چرا زار می گریی گـفت از آن می گریم که طالب و خواهان کسی هستم که مرا طالب نیست .

و چنانك دیوانه‌یی بود که هر گاه جنونش بـالا می گرفت بسوی آسمان نگاهی می کرد و از روی درد می گفت الهی من ترا دوست دارم و تو مـرا دوست نمی‌داری .

چگونه گویمت ای عالم افروز   که یك‌دم دوستی‌ازمن درآموز

خوب اگـر بعلّت و وسیلت نمی‌توان یافت پس چـگونه بدو راه بریم شیخ می گوید این کاردولتست کنون تا کرا رسد اما اگردولت نصیب شود او خودبگوید که راه چیست وچگونه باید رفت آنگاه این مطلب مهمّ را در حکایتی بسیار موجز و مختصر بیان می کند و مقاله را بپایان می‌رساند .

بشیخی گفت مردی کای نکوکار   چه خواهی کرد اگردولت‌بودیار

چنین گفت او که گر دولت درآید   بگوید آنچه شاید و آنچه باید

چنانکه دیدیم در این‌مقاله شیخ چند مبحث مهمّ را طرح کرده وچند حکایت دلپسند بنظم آورده ولی این ایراد وارد است که مطالب بیکدیگر پیوسته نیست و نظم و ترتیب منطقی درآنها رعایت نشده است .

مقالهٔ یازدهم   همچنان دنبالهٔ بحث پسر و پدر است دربارهٔ جاه‌طلبی ودر آغاز پسر می گوید که چرا طلب جاه موجب گمراهی‌میشود

درصورتیکه اعتدال و میانه روی در کار باشد و اندك تحصیل جاه و آبرو چه زیانی بمرد سالك تواند رسانید ؟

پدر می گوید طلب جاه اگرچه اندك باشد زیان دارد چه درین راه پر پیچ دشوار هرچه جزحق درنظر آید پیش دیدهٔ سالك حجابی زفت می کشد چنانکه اگر طاعت وعبادت که بالطّبع سبب قرب است مورد نظر گردد پردهٔ دیده وحجاب دل گردد و ازحقّش محجوب کند پس درنگر که جاه مذموم چه مایه سالك را محتجب و از بساط قرب بدور می‌دارد چنانك :

بزرگی ازاهل توحید سالها در بادیه (بیابان میان عراق ومکّه) برقدم تجرید میرفت و از معلوم هیچ با خود نداشت و زاد راه وآب و نیز دلو و ابریق و ریسمان (که ناگزیر صوفی مسافر است) همراه نمی‌برد ، آخر دیدندش که در راه میرفت و پارهٔ نانی‌از گریبان بیرون می آورد ومی‌بویید و بازجای می‌نهاد و گاهی عاجزوار می‌خفت گفتند شیخا این‌چه حالست گفت کفّارت روزگار گذشته می کنم که‌عمری بغرور وپندار گذرانیده‌ام بدان خیال که کاری می کنم وطاعتی بجا می‌آورم اکنون که ذرّه‌یی معنی دریافته است می‌بینم که آن همه دعوی بوده است .

وظاهراًآن بزرگ بتجرید خود دلبسته بود وآنرا کاری شگرف‌می‌پنداشته و سپس دانسته است که طاعتی که سالك آنـرا در چشم آرد ارزشی و قیمتی ندارد بلکه آن طاعت نوعی از شرك است و منظور مرد سالك ، حق باید و بس و ازینرو شیخ پس از نقل این حکایت می‌فرماید :

برون حق بچیزی زنده بـودن ‌ ‌ کجا باشد دلیل بنده بـودن
بچیزی دون حق گر زنده باشی ‌ ‌ بقطع آن چیز را تو بنده باشی
تو می‌باید که کُلّ برخیزی‌ازپیش ‌ ‌ بهردم می درافزایی تو در خویش

آنگاه بدون آنکه مطلب اقتضا کند و ربط واقعی موجود باشد می گوید چون مرگ امریست محقّق و از آن گذر نیست راه طاعت پیش گیر و افتاده شو که افتادن درین راه عین برخاستنست و بمناسبت لفظ «افتادن» حکایت ذیل رامی‌آورد:

تابوتی‌بر روی دست می‌بردند دیوانه‌یی پرسید که این تابوت کیست که چنین می‌برید گفتند تابوت جوانی زورمند و پهلوان که در کشتی بسیار کس را برزمین افکند، دیوانه گفت این کشتی گیر زورآزمای مردافکن نمیدانست که‌آخر باحریفی روبرو خواهد شد که چنانش برزمین اندازد که دیگر برنخیرد.

و ازینجا نصیحت آغاز می کند و بیتی چند در بی‌اعتباری دنیا می‌سراید و برطلب آخرت که جهان جاوید است ترغیب می‌نماید و سبب دلبستگی بدنیا را غفلت از آخرت فرض می کند و بحدیث ذیل متمسّك می‌شود:

پیمبر (ص) روزی این مثل را در مجمع یاران بیان فرمود: طفل چون‌متولّد شود و از زندان رحم رها گردد بآرزوی آن زندان تنگ گریه آغاز می کند ولی وقتی وسعت و فراخی این جهان را می‌بیند هرگزش رَحِم فرا یاد نمی‌آید و خیال بازگشت بردل نمی گذراند همچنان کسی که ازین‌جهان تنگ بفراخنای آن‌جهان رفت دیگر بیاد این سرای نمی‌افتد وآرزوی بازگشت ندارد.

جان ما ازآن جهانست و درین‌عالم زندانی شده است، این قفس‌را بایدبشکند و بسوزد و بدان آشیان علوی پرواز کند امّا راه رهایی هم از جان و دلست و طاعت باید همرنگ و موافق جان باشد (یعنی معنوی نه صوری) و تا مایهٔ غرور نشود آنرا پنهان باید داشت.

بهرحال شرط وصول تبدیل و گردانیدن جان و اوصاف روح است نه جامه گردانیدن و بدل کردن صورت مانند اهل ظاهر که لباس پشمین و خرقهٔ کبود ودلق ملمّع برتن می‌پوشند و پندارند که تصوّف مرقع پوشیدن وجامه گردانیدنست.

و واضح است که این گفتار انتقادیست از عمل زهّاد و صوفیان مترسّم که بآداب وقیود بسیار، لباس را عوض می کردند وجامهٔ صوف می‌پوشیدند وبدین وسیله برصدر خانقاه می‌نشستند و گردن بدعوی می‌افراشتند.

در توضیح مقصود خویش شیخ این حکایت را نقل کرده است:

حسن و حبیب (عجمی) با یکدیگر می‌رفتند تا بجیحون رسیدند، حسن درنگریست حبیب راآنسوی جیحون یافت گفت ای حبیب تو این‌راه ازمن‌آموختی باز گو تا این کرامت بچه یافتی حبیب گفت بدانکه من دل سپید و پاك می کردم و تو کاغذ سیاه می کردی آنگاه دلی را که مبدل و گردانیده شده بدین گونه وصف می کند:

دلی فارغ ز تشبیه و ز تعطیل — مبرّا از همه تبدیل و تمثیل
زمانی کل شده درقدس پاکی — زمانی آمده در قید خاکی
گهی باخود گهی بیخود دوحالش — که‌تا هم‌زین بود هم‌زان کمالش

حاصل‌سخن‌آنست که دلی باید که درتوحید بکمال رسیده و خدا را چنانکه باید شناخته باشد، دلی که هیچ اندیشه وخیالی درآن تصرّف نتواند کرد و بر کنار ازتأثیرتلقین وعادتست، نه کثرتش‌حجاب وحدت و نه وحدتش‌حجاب کثرت، بباطن سر گرم تماشای عالم قدس‌وبصورت مشتغل بخدمت وطاعت، دلی که با خودی وصحو و بیخودی و سکر هیچ یك بر او چیره و غالب نیست بلکه ازآن هردو برتر است و مالك احوال است نه مملوك آنها چنانکه:

ازشبلی پرسیدند عارف کیست گفت آنکه هفت آسمان و زمین را بیك موی مژه بردارد، وقتی‌دیگر بازپرسیدند؛ گفت عاجزی که تاب پشه‌یی نیارد گفتندشیخا آن روز چنان گفتی وعارف را بقدرت و توانایی‌صفت کردی وامروز چنین‌می گویی که او عاجزی ناتوانست گفت آنروز مستغرق بودم ومن من نبودم، بزبان اومی گفتم

و کمال قدرت می‌دیدم و اکنون از آن حالت باز آمده‌ام و عجز و بیچارگی می‌بینم.

و براین مطلب دلیل می‌آور. که هرچیز را وقتی بکمال می‌توان دید وشناخت که ازجهات و باطوار مختلف نگرند وعلم و معرفتی که از رؤیت تمام اطوار وجهات حاصل نشود ناقص و ناتمام است همچنین درعالم سلوك بند یك حال و بستهٔ یك مقام نباید بود و برهمهٔ این مقامات و احوال عبور باید کرد و برحسب مثال می گوید که عضو معشوق را بریده و منقطع منگر بلکه پیوسته بسائر اعضا ببین و بریك عضو شیفته مباس و برهفت اندام عشق بورز تا تمام لذّت و کامل عشق باشی.

و بی گمان غرض شیخ آنست که عارف باید بسعهٔ نظر و کمال دید، متّصف باشد و از همه مظاهر ومجالی حق کسب معرفت کند و بدانها عشق ورزد و از هر مسلکی و مذهبی آنچه فایده میسّر است بر گیرد و بهیچ حالت و مقامی پای‌بست نگردد زیرا سعهٔ نظر و وجود اقتضا دارد که دارای همه و برتر ازهمه باشد و کمال عشق ایجاب می کند که اعضا و احوال معشوق بتمامت منظور و مطلوب عاشق گردد و نمودار آن عشق محمود است بر ایاز که گویند:

روزی ایاز بحمّام رفته بود و محمود ازین مطلب خبر یافت، بیخود واربحمّام شتافت، و یك یك اعضای او را درتأمّل گرفت، ایاز درپایش افتاد که با آن خردتمام این چه کار است که سلطان می کند محمود گفت تا کنون عشق‌من بر روی تو بود، خواستم تاعشقم تمام باشد. امّا معشوق را درون جان و دل‌جای باید داد که چون در دل جا گرفت رخت و بار دل برمی گیرد و از قیدها و بندها آزادش می کند و راه سلوك را براو می گشاید تا بکام خویش می‌زِید و از جهان برخوردار می گردد ولی شرط کار نگهداشتن ادب حضور است که درآنحال‌عاشق صادق را پروای جهان‌نباشد

و اگر بندش از بند جدا کنند از لذّت حضور ، احساس درد نکند و آه از دل برنیاورد چنانکه :

روزی بایزید ببازار صرّافان می گذشت ، قلّاشی را بتازیانه میزدند وخون از تنش برون می‌جست و او درآن سختی می‌خندید و نشاط می کرد و تازیانه زیادت میخواست بایزید را حالت او عجب آمد چندانکه بتماشا بایستاد تا حد بانجام رسد و مردم پراکنده شدند پیربسطام بدو گفت چندین زخم خوردی و آهی نکردی و اشکی نفشاندی بلکه در زیر تازیانه چون گل می‌شکفتی .

مرا آگاه کن تا سرّ این چیست
که‌درمحنت‌توان خوش‌خوش چنین‌زیست
چنین گفت آن زمان قلّاش مهجور
که بود ای شیخ معشوق من از دور
ستاده بود جایی بر کناره
نبودش هیچ کاری جز نظاره
چو من می دیدمش استاده در راه
نبودم آنزمان از درد آگاه
مرا آن لحظه گر صد زخم بودی
بچشمم چشم زخمی کی نمودی
ستاده بهر من معشوق بر پای
چگونه من نباشم پای بر جای

بایزید با خود می گفت بایزیدا ازین قلّاش راه دین بیاموز .

وزین پس شیخ عنان سخن را باز می‌پیچاند و ازین حکایت نتیجه می گیرد که راه حق را از همه کس می‌توان آموخت و خصوصیّات و حدود شخصی از نژاد

و وطن و آزادی و بندگی درین امر معتبر نیست و بسا که اهل‌تسلیم از کمتر بنده‌یی معرفت تعلیم گرفته‌اند چنانك :

عبدالله مبارك ، بامدادی براهی میرفت ، برف می‌بارید و بادی سرد می‌وزید ، غلامی دید که یکتا پیرهن پوشیده بود و از سرما برخود می‌لرزید ، گفت ای‌غلام چرا با خواجه نگویی که ترا جامه ستاند و از سرما برهاند ، گفت چگویم که او مرا بدین حال می‌بیند .

چو او می‌بینندم روشن چه گویم　　　چواو به داند ازمن من‌چه جویم

ابن‌المبارك فریادی بزد و ازهوش برفت چون بهوش آمد گفت ما را نیك رهبری کرد .

بدنبال این‌حکایت شیخ ما می گوید باطن کسان از ما نهفته است ما چه دانیم که در دلها چه نهاده‌اند و کدام دل داغدار اوست زیرا دلی که داغ حق دارد ، بدمی راه طی می کند و از خود فانی میشود مانند آن حبشی که نزد پیمبر آمد و گفت خواهم تا توبه کنم اگر بااینهمه گناه توبهٔ من‌پذیرفته آید پیمبر گفت توبه گناهان را می‌شوید ، توبه کن تا آمرزیده شوی گفت مگر نه خدای مرا در آن گناهکاری دیده است پیمبر گفت آری برحق چیزی پوشیده نیست و با اینهمه پردهٔ کس ندرد و عیبها بپوشد ، غیب دانست و درغیب دانی عیب پوش ، حبشی آهی سوزناك از دل برآورد و برخاك افتاد ، پیمبر اصحاب را صلا داد که بیایید و بر کشتهٔ حیا و شرم گناه ، نماز خوانید . باز در تأثیر حیا حکایت ذیل را نقل می کند :

مردی عروسی کرد و زنرا بصورتی که باید نیافت ، زنرا عرق شرم و تشویر برتن نشست و حال چنان دگرگون شد که دل مرد براوسوخت و بسوگند مؤکد اطمینان داد که رازش برهیچکس آشکار نکند و پدر ومادرش را آگاه نسازد وعیب او را بحسن برگیرد .

دگر روز، زن بیمارشد و بیک روز رمقش درتن نماند، رویش زرد و تنش لاغر گشت مرد، طبیب آورد ولی کجا درمان طبیب در چنان بیماری که از صفرا و سودا نخاسته بود مؤثر می‌افتاد، باز مرد نهـانی بدو گفت که چرا غم میخوری من ازین علّت هرگز یاد نمیکنم و با کس نمیگویم زن گفت از چون تو جوانمرد جز کار و گفتار نیکو متوقّع نیست.

ولی من این‌خجالت را چه سازم   که میدانم که میدانی تو رازم

وچیزی نگذشت که زن از شرم جان سپرد و خرقهٔ تن باز پرداخت.

این حکایت را شیخ بصورتی غم‌انگیز و دل فشارنده بیان می کند و ظاهراً با توجّه بدین‌نکته است که دوبیت بوجه‌تسلیت و یاانتقاد ازغمگینی وتأسّف برمرگ یاران پس‌ازین قصّه بنظم آورده است بدینگونه:

اگریك قطره شد در بحر کل‌غرق   چرا ریزی ازین غم خاك بر فرق
مشو چون قطره زین‌غم بی سروپا   که اولیتر بود قطره بدریا

وعجب آنکه بلافاصله این نصیحت را ازیاد می‌برد و از عروض مرگ اظهار تأسّف می کند درصورتیکه بگفتار خود او قطره در دریا اولیتر است، اینك گفتار شیخ:

چرا زادی چو می‌مردی چنین‌زار   ترا نازاده مردن به شرر وار
چرا برخاستی چون می‌بخفتی   چرا می‌آمدی چون می برفتی

وچنین بنظرمی‌رسد که شیخ این دوبیت را ساخته وتناقض گویی را پذیرفته است تا این حکایت لطیف را در الهی‌نامه بگنجاند:

چو اسکندر بزاری در زمین خفت   حکیمی برسر خاکش چنین گفت
که شاها تو سفر بسیار کردی   ولیکن نه چنین کاین بار کردی
بسی گرد جهان گشتی چو افلاك   کنون گشتی‌تو از گشت جهان‌پاك

چرا چون می‌شدی می‌آمدی تو   چرا می‌آمدی چون می‌شدی تو

این سخنها اعتراض بر مخلوقست که چرا آمد و چرا رفت و جواب آنرا شیخ درحکایت ملحدان و غزالی پیشتر داده است ولی آیا هیچکس بفکر افتاده است که از خلّاق عالم بپرسد که حکمت موت وحیاة و فایدهٔ آوردنها و بردنها چیست طبیعی است که شیخ ما خود نمیتوانسته این سؤال را طرح کند امّا دیوانگان و مجذوبان وسیلهٔ خوبی هستند که از زبان ایشان چنانکه سنّت اوست مطالب غامض و نوادر مباحث را بمیان آورد ، درینجا نیز شیخ دیوانه‌یی را وسیله ساخته ومطلب را درین حکایت گنجانیده است :

دیوانه‌یی بی‌سروپا بود که روی ببهبود نداشت و هرروزش از دگرروز بتر بود و دلش از خود و خلق گرفته ، نه راه پس میدانست و نه راه پیش ، روزی گفت ای خدای رازدان آفرینش نه‌آغاز دارد و نه انجام وحکمتی برای آن تصوّر نمیتوان کرد ، باری مقصود تو از آن چیست .

ترا تا کی ز بردن و آوریدن   دلت نگرفت یارب زآفریدن

وزین پس شیخ ما حیرت و غمخواری و سبب اندوه خود را شرح میدهد و نخست از اینجا آغاز می کند که از آن عالم چه نشانی می‌توان داد ، ما که فانی میشویم و بجهان کلّی می‌پیوندیم ونشان هستی از ما برمی‌خیزد ، کسی از بی‌نشان چه نشان جوید با این‌حالت درمان خود را نمیدانم و درحال دل وجان فرومانده‌ام .

برای آنکه تصوّرنشود شیخ درطلب درمان‌نکوشیده است می گوید بهر کوی و حالت و هرجهت فرو رفتم و توجّه کردم و گرد جهان گشتم و درانفس وآفاق‌سیر کردم ولی روی مقصود ندیدم .

اندوه شیخ از چیست و چرا اینهمه کوشیده است ؟ جواب اینرا از خود او بشنوید :

ز بستان الستم باز کندند نگونسارم بدین زندان فکندند
از آن سر گشته و گم کرده راهم که یك دم بر کنار دایه خواهم
از آنجا کامدم بی‌خویش و بی کس اگر آنجا رسم این دولتم بس
اگر آنجا رسم ورنه درین سوز بسر می گردم از حیرت شب و روز

و پیداست که اندوه وی از فراق اصل و جهان وحدت و عالم جانست و این زاری از دوری و یادآوری آن جهان و خوشیهاییست که در بهشت اتّصال و جنّت قرب نصیب وی بوده و او نیز بدان غصّهٔ جانسوز و درد سختی گرفتار است که مولانا درآغاز مثنوی از زبان نی شرح می‌دهد.

آنگاه زبان بملامت می گشاید و بر عمر گذشته و کارهای نابجا افسوس میخورد و از دست دل که هرروزش بکویی و هردمش بسویی می کشاند و می‌دواند شکایت می کند و سرانجام چاره را در فنا تشخیص می‌دهد و برای رسیدن بدین مرتبه که سرمایهٔ سعادت ابدی وجاودانیست اطاعت پیر را لازم می‌شمارد و بر این معنی حکایت ذیل را دلیل می گیرد:

حسن بصری همسایه‌یی آتش‌پرست داشت بنام شمعون که هفتاد سال درآتش پرستی بسر برده بود قضا را بیمار شد و بیماریش از حد گذشت حسن برای ادای حق همسایگی بعیادت او رفت و او را بحالی تباه یافت گفت ای شمعون اسلام آر که همه عمر درآتش و دود گذرانیده‌یی و این آتش حق تو رعایت نکند و ترا بسوزاند.

در آن آتش که یک ذرّه وفا نیست
از و مویی وفا جستن روا نیست
گر آتش را وفا بودی زمانی
ترا دادی دمی باری امانی

تـو کاتش مـی‌پرستی روزگاریست
بسوزد آخرت وین طرفه کاریست

ولی من که خدای یگانه را می‌پرستم آتش را زهره نباشد کـه مویی بر تنم بسوزاند ، این بگفت و دست در آتش نهاد و سرمویش زیان نبود ، شمعون که این حالت دید متحیّر شد وصبح آشنایی دمیدن گرفت ، گفت هفتاد سال آتش پرستیده‌ام اکنون چارهٔ من چیست حسن گفت مسلمان شو که امان یابی ، شمعون گفت بشرط آنکه خطّی بنویسی وپذیرفتار شوی که حق عفوم کند و ببهشتم برد ، حسن بنوشت شمعون گفت تا عدول بصره گواهی دهند ، بزرگان بصره بامرحسن شهادت نوشتند ، شمعون کلمه گفت و اسلام آورد و وصیّت کرد که آن خط در کف وی نهند و با او دفن کنند ، او مُرد وحسن بوصیّت وی عمل کرد و آن شب از اندیشه نمی‌خفت که این‌چه دلیری بود که کردم من خود غرقه‌ام چگونه غرقهٔ دیگر را دست گیرم واین تصرّف در ملك خدای چرا می کنم درین فکرت بخواب رفت و شمعون را در خواب دید که درمرغزار بهشت خرامانست ومی گوید ای حسن بعهد خود وفا کردی خط بازستان حسن بیدار شد وآن خط در دست او بود .

مقالهٔ یازدهم بدین حکایت تمام میشود و چنانکه دیدیم در این مقاله مطالب بسیار عالی و رندانه وحکایت های ظریف و خوشمزه گنجانیده شده است و از جهت انتقاد و بیان نـکات دقیق و شك و حیرت در رسوم و عادات و آداب معمول در میانهٔ اهل ظاهر و ارباب سلوك امتیازی واضح و روشن دارد ولی همچنان نظم منطقی در مسائل کمتر رعایت شده و گاهی تفاوت مضمون ومقصود بحدّ اعلی‌میرسد وشاعر گاه درمقام عالی از هوش و کیاست و وقتی در ادنی مرتبهٔ یکتا دلی و زود باوری جلوه می کند ، فی‌المثل حکایت دیوانه و شكّ اودرحکمت آفرینش وبیان‌شیخ پس‌از آن قصّه که از آن عالم خبری بدست ما نیست با حکایت حسن و شمعون مناسبت ندارد

و شیخ درآن مورد مانند ابوالعلا و خیّام سخن گفته و حال آنکه در حکایت اخیر بغایت ساده دل و خوش باور می نماید.

مقالهٔ دوازدهم

از آغاز چنان بنظر میرسد که پسر بدلائل پدر قانع شده و بضرر حبّ جاه واقف گردیده است، ازینرو از پدر سرّ و حقیقت جام جم را طلب می کند و پدر جواب او را در ضمن این حکایت می‌دهد:

کیخسرو مانند جمشید نشسته و جام جم را در پیش نهاده بود و درآنجا سرّ هفت کشورمی‌دید و سیر هفت اختر می کرد وهمه چیز را درآن جام معاینه‌می‌دید، میخواست که خود جام را نیز ببیند ولی دیدن جام میسّر نگشت و از روی این راز پرده بر نیفتاد، آخر نقشی پدید آمد که ما را در ما کی توانی دید.

چو ما فانی شدیم ازخویشتن پاك — کـه بیند نقش ما در عالم خاك
چو فانی گشت ازما جسم وجان‌هم — ز ما نه نام ماند و نه نشان هم
تو باشی هرچه بینی ما نباشیم — که ما هرگز دگر پیدا نباشیم
چو نقش مـا ببی‌نقشی بدل شد — چه جویی نقش ما چون با ازل‌شد

و بنا برین جام جم وجودیست فانی شده از خود و سبب اینکه همه اشیا در آن دیده میشود بی‌قیدی ولاحدّیست و از اینجا معلوم میگردد که شرط وصول‌بمقام معـرفت و علم کلّی فناءِ آثار و اوصاف و زوال حـدود شخصیّت است که از آنها به «من» تعبیرمی کنیم و کسی که بخواهد بدین مرتبه نائل‌شود وهرچیز را چنانکه هست ادراك کند و درخود نشان دهد وبحقیقت علم که اتّحاد عالم ومعلومست برسد باید انیّت ونقش تعیّن ومحدودیّت را باطل کند وبیرنگ و بی‌نقش شود تاهمه‌چیز بااو یگانه ودرخور اتّحاد باشد و گرنه با وجود تعیّن‌ورنگ شخصیّت، این یگانگی و حصول علم بمعنی وسیع خود امکان پذیر نخواهد بود.

و اینک رشتهٔ مطلب را بدست خود شیخ باز می‌دهیم که از زبان جام جم می گوید :

همه چیزی بما زان می‌توان دید
که ممکن نیست ما را در میان دید
وجود ما اگر یک ذرّه بودی
هنوز آن ذرّه در خود غرّه بودی
اگر از خویش میجویی خبر تو
بمیر از خود مکن در خود نظر تو
اگرچه لعبتان دیده خردند
ولی از خویشتن پیش از تو مردند
از آن پیوسته خویش از عِزّ نبینند
که خود را مردگان هرگز نبینند

و علاوه برمقام علم ، بقاءِ جاودان و هستی ابدی در نیستی و فناست .

اگر خواهی تو نقش جاودان یافت
چنان نقشی ببی‌نقشی توان یافت
کنون گر همچو ما خواهی چوما شو
بترک خود بگو از خود فنا شو

کیخسرو که ازین راز آگهی یافت یقین کرد که بقا در فناست و صحرای خودی سدّی است در پیش مقصود برآورده ، بدین جهت بترك ملك گفت و قبای بیخودی برتن راست کرد ولهراسب را برجای خود نشاند و جام را باخویش بدرون غاری برد و در زیر برف ناپدید گردید .

و ازین حکایت هم نتیجه می گیرد که فناءِ اوصاف نشانهٔ تجلّی شاهد غیبی است مانند آنکه یخ پیش آفتاب خواه ناخواه می گدازد و مشتی گل در دریا یکبارگی ازهم می گسلد ومضمحلّ می‌شود ولی این گسیختن واضمحلال او راعین دریا می کند وآلودگی گل و خاک را ازو باز می‌ستاند و این مطلب را بمثال ذیل روشن‌تر می‌سازد :

سنگ و کلوخی همسفر شدند تا بدریایی رسیدند و درافتادند، سنگ غرقه شد و در دریا نشست ولی :

کلوخ بی زبان آواز برداشت	شنود آواز او هر کو خبرداشت
که‌ازمن‌در دوعالم من‌نمانده‌است	وجودم یک‌سرسوزن نمانده‌است
زمن نه‌جان و نه‌تن می‌توان دید	همه دریاست روشن می‌توان‌دید

امّا شرط ادراک چنین مرتبت ترک مراد و خواهشهای شخصی است و تا سالک بترک مراد و آرزوی شخصی نگوید وبرای خود می‌زیسته باشد نه برای معشوق، بوصال جان وخرد نمی‌رسد و بهرحال راه طلب، تن آسانی‌وشاد خواری برنمی‌تابد آنجا بقدم فقر و نیاز می‌توان رفت و اینک حکایتی گواه این معنی و حالت :

شبلی براه بادیه میرفت جوانی دید آراسته و شاخی چند نرگس بدست گرفته و دستاری از قصب برسر بسته، با لباسی فاخر، خرامان میرفت شبلی نزد او شتافت و کرمش بپرسید که از کجا می‌آیی گفت از بغداد می‌آیم و راهی صعب در پیش دارم، باری شبلی وقتی بحرم کعبه رسید افتاده‌یی‌دید عاجز وفرومانده، ضعیف و ناتوان و دل وجان از دست داده، شبلی یاران را حکایت کرد که چون مرا دید آهسته از پیش کعبه آوازم داد که مرا می‌شناسی من آن تازه جوان نازک تنم که مرا در بادیه دیدی، مرا بصد عزّت بدرگاه خویش خواند و هرساعت مرا بمرادی

رسانید و هرچه خواستم بیشتر داد وچون باخود آمد ورق بر گردانید و از گلشن بگلخنم افکند و بفقر و بیماری گرفتار کرد.

نه دل ماند و نه دنیا و نـه دینم　　　چنین کامـروز می‌بینی چنینم

شبلی گفت چنان کن که فرمایدتابرهی گفت بر گک این کارندارم، اومی گوید یا تو باش یا ما باشیم، مرا فنا میخواهد و نیست می‌پسندد.

از آن می‌سوزم و زان می گدازم　　　که مویی‌درنمی گنجد چه سازم

نتیجه اینکه وجود وهستی‌ما حجاب ماست و تا ازسر هستی خود برنخیزیم بمقصد نرسیم و بمقصود پی نبریم و جز هیچ بدست نیاریم.

آنگاه برای تفسیر و توضیح معنی « هیچ » حکایت ذیل را منظوم می‌سازد:

یکی از شوریدگان این راه سحرگاهی بسرخاك بزرگی رسید که سنگهای زیبا برهم نهاده و نقشهای نوآیین بکاربرده بودند، زمانی دیر بایستاد ونیك باندیشه فرو رفت پس سر برآورد که این خفته هیچ ندارد و این مرده را جز همین سنگ گور نصیبی نداده‌اند گفتند روشن‌تر باز گو گفت این مردی بود ازدنیا وعقبی گذشته و بترك هردو گفته ولی خواهان چیزی بود که بکس نرسید و نرسد.

پس او گر راستی گر پیچ دارد　　　همه از دست داده هیچ دارد

و بنـا براین هیچ داشتن مقام نفی مراد و ترك آرزو و خـواهش است و دل بستن برمطلوب حقیقی، یعنی زهد واقعی و ظاهراً بمناسبت همین مضمونست کـه شیخ پس از نقل این قصّه چند بیت در تحریض برترك دنیا سروده است.

و چون ترك مناسبتی با معنی فنا دارد و از مقدّمات آنست و مقصود و غایت طریقت نیزفناست شیخ‌طریقت را تعریف می کند که نقدجان فکندنست‌بدان‌جهت که وجودحسّی‌غلط انداز است و سرابی‌آب نماست وفریفتگی سالك بدان، موجب

بازماندن از وجود کلّی و حق تعالی می گردد ولی نباید تصوّر کرد که وصال کلّی و دائم میسّر خواهد شد چه این معنی هرگز صورت وقوع نخواهد یافت و درد و سوز ما هرچند سبب کمال و اتّصال است و گرمی طلب وشوق و سوز درون زدایندهٔ زشتیها و ناپاکیهاست امّا بدانجهت که معشوق و مطلوب پیوسته مناسب و درخورد عاشق است از برای آفریده و وجود امکانی وصال کلّی و دائم با خلّاق جهان ووجود واجب امکان پذیر نیست و وصال بمقدار و میزان مناسبت حاصل می‌شود و حکمت در ایجاد درد و برافروختن آتش شوق ، رفع نقص و کسب کمال و حصول تناسب ، و علّت آن وجود معرفت اجمالی و عدم حصول معرفت کلی ومن جمیع‌الجهات تواند بود علاوه بر آنکه طبع عاشق اقتضا دارد که پیوسته در سوز و گداز باشد و سوز و گدازش‌سبب فزونی و ازدیاد جلوهٔ معشوق‌شود با اینهمه تا خرسنگ وجود ازپیش برنگیری وهستی عاریت را تسلیم نکنی وصال امکان نپذیرد زیرا در مقام وحدت الهی دویی‌درنمی گنجد چنانك :

دیوانه‌یی بود که پیوسته در زیرلب رازی می گفت گوش برلبش‌نهادند تاآن چه سرّ است که باخدا می گوید دریافتند که می گفت : خدایا من‌وتومدّتی هم خانه بودیم اکنون می‌بینم که من با تو درین خانه نمی گنجم بدین سبب خانه از خود باز پرداختم تا تو تنها باشی .

نتیجه اینست که سالك باید خانهٔ تنگ وجود را ترك گوید و برمرکب عشق نشیند و رخت سوی لامکان کشد که این راه را ببال و پر عشق طی‌می‌توان کرد ولی‌شرط ، ثبات قدم و دوام مراقبت وحضور وملازمت آستان امید است زیراحضور درگاه و مراقبت خدمت بی‌هیچ شك عنایت سلطان عشق را متوجّه سالك خواهد نمود و روزی درمعرض لطف معشوقش قرار خواهد داد و نمودار آن حکایت ملکشاه و عمید خراسانست :

ملکشاه در راهی سراپرده زده بود قضا را شب برف عظیم افتاد و هـوا بغایت سرد شدوهر کس بگوشه‌یی خزیدند و آرمیدند، ملکشاه اندیشه کرد که خدمتکاران خود را بیازماید تا کدام یك در ملازمت مانده و از برف و سرما نیندیشیده‌اند، از خیمه بیرون آمد و از پاسبانان تنها یك تن را برجای دید که قبایی از نمدپوشیده و سر بر گوشهٔ خیمه نهاده بود و بآواز پای شاه برجست و گفت هان کیستی ملکشاه گفت من سلطانم باری تو کیستی که دربن برف وسرما پاس سلطان می‌داری پاسبان گفت مردی غریبم وبامیدی در گاه ملك را ملازم شده‌ام.

وطنگاهم بجز در گاه شه نیست مرا جز خدمت شه هیچ ره نیست
مرا تا جان و تن همراه باشد سرم آنجا که پای شاه باشد

سلطان که این حسن خدمت بدید او را بعمیدی خراسان گماشت.

همچنین اگر سالکی درگاه حق را ملازمت کند وشبی بیدار بروز آردبی گمان خلعت فقر و تشریف درویشی در وی پوشند و دیدهٔ او بکحل معرفت بینا کنند تا همه سرّها را آشکار ببینند و هر ذرّه پیش چشمش خورشیدی نماید.

وزان پس شیخ ما بوصف دیدهٔ کمال یافته می‌پردازد و آنرا «چشم نیستی» می‌نامد یعنی چشمی که اشیا را نیست و فنا بیند و اینگونه چشم را معطی کمال و سبب ترقی معرّفی می کند وحکایت ذیل را شاهد گفتهٔ خود می گیرد:

بوسعید مهنه خلالی و کلاهی و مقداری شکر نـزد معشوق طوسی فـرستاد معشوق هدیهٔ مخلوق را نپذیرفت و خادم را گفت شیخ را بگوی که ما را این هدیه بکار نمی‌آید و ما ازین‌فارغیم خلال کسی را باید که جز خون دل‌غذایی دارد وشکر آنرا درخورست که ازقهر تلخ‌کام نباشد و کلاه کسی را سزاست که سر دارد ولی‌من که پیوسته خون میخورم و از قهر فراق کامی تلخ دارم وسر از کف داده‌ام بخلال و شکر و کلاه نیازی ندارم، این سه چیز ترا ارزانی باد.

نتیجه آنکه خورشید معرفت برجان هر که تافت و نقد عشق بدست هر کس افتاد جهان در چشم او بازی می‌نماید و کسی که برگ عشق دارد بی‌برگی اختیار می کند و سر دگرچیز ندارد و باز برمیگردد بمطلب نخستین که چاره فانی شدن و ازخود برخاستن است که تا باطل نگذاری بحق نرسی و تا مقیّد نیفکنی مطلق نیابی زیرا تا بیخویشی با معشوق همنشینی و همینکه بخویش آمدی معشوق از دست میرود و ازینجا معلوم می گردد که مقصود شیخ فناء وصف است و بهمین‌جهت در مقابل‌آن « باخویش آمدن » تعبیر کرده است.

آنگاه حکایت ذیل را بعنوان شاهد نقل می کنند :

ایاز بخواب خوش خفته بود ، محمود غزنوی ببالینش‌آمد و ازخوابش بیدار نکرد و بررویش بوسه می‌افشاند و پایش‌را می‌مالید تا ازخواب برآمد محمود گفت اکنون که توبیدار شدی و بخود بازآمدی من رفتم.

در آن ساعت که تو بیخویش بودی
ز هر وصفت که گویم بیش بودی
در آن ساعت که دیدم جان فزایت
نبودی تو که من بودم بجایت
چو با خویش آمدی محبوب گم شد
چو تو طالب شدی مطلوب گم شد

حاصل سخن‌آنکه از خود بگذر تا بدوست برسی و معدوم باش تا موجود گردی وچون بیخود شوی محبوب باشی چنانکه تا باخودی محبّی و در رنج وتعبی و مثال محسوس‌آن ، ماهست که با خورشید عشق می‌ورزد و ازو کسب نور می کند و بدین‌علّت شب وروز در تکاپوست و از پی‌خورشید می‌تازد و چون بآفتاب می‌رسد فانی می گردد و می‌سوزد و باز وقتی که از تحت‌الشعاع بیرون‌آمد ، انگشت‌نمای

جهان میشود برخلاف، وقتی که بدراست کسی پی دیدنش ببام برنمی‌آید همچنین هستی ما بلای جاودانست و تا بسرمنزل بیخودی نرسیده‌ایم ازین آلودگیها دلگیر نمی‌شویم و تا ازشیر شرکمان باز نگیرند بدرجهٔ بلوغ توحید دسترس نداریم.

تعبیر «شیر شرك» بشیخ ما فرصت می‌دهد که این حکایت را درضمن مطلب بگنجاند:

شخصی بایزید را درخواب دید گفت با خدا چه کردی و گفتی بایزید گـفت پرسید که چه آورده‌یی گفتم گناه نیاوردم ولی شرك نیز بهمراه ندارم حق فـرمود آن‌شب شیر، شرك نبود گفت من در زندگی شبی شیرخوردم وشکمم بدردآمد گفتم این درد از شیر خاست حق تعالی بدین مقدار با من عتاب کرد که درد از غیر دیدی و شرك آوردی.

نتیجهٔ طبیعی این حـکایت قطع نظر از اسباب و ارجاع همه افعـال بمسبّب الاسبابست که عرفا آنرا توحید افعالی می‌نامند ولی شیخ درین مورد بحث نمیکند و رشتهٔ سخن را دربارهٔ موضوع سابق (فنا) بدست می گیرد درضمن این‌حکایت:

شبلی را پرسیدند که نخستین دلیل تو دراین‌طریق که بود گفت من این‌طریق از سگی آموختم که تشنه لب بر کنار جویی ایستاده بود وچون سر درجوی می‌برد عکس خود درآب می‌دید و گمان می کرد که سگ دیگر است، بآخرچون‌تشنگی از حد گذشت، خود را درآب انداخت وآن سگ دیگر پنهان شد.

چو او از پیش چشم خویش برخاست
خود او بود آن حجاب از پیش برخاست

و از اینجا برمن روشن گشت که من حجاب خودم و باید از خود فانی شوم، من راه فنا ازآن سگ تعلیم گرفتم.

نتیجه‌آنکه سالك باید خود را فنا کند و نه‌بیند و ازپیش‌چشم خود برخیزد

که خودی بند گرانیست که از رفتار باز می‌دارد و چه بهتر می‌بود کـه سالك را از گهواره در گور می‌بردند چنانکه قربت و منزلت بدان یافت که از گهواره درتابوت نشست و نخست از در مرگ و فنا درآمد ، فنا شرط حضور است پس باید که سالك بیخود بدان درگاه رود نه باخود ، تاراه یابد و دولت حضورش مسلّم گردد و کسیکه بدین پایگاه رسد و بالغ اسرار شود از طفلی و احولی درگذرد و بدو گوید و از او شنود چنانك :

ابراهیم‌ادهم براهی میرفت دوتن با یکدیگر معامله خواستند کرد ، آن‌یکی بدان دیگر می گفت یك جو زر ازمن‌بستان و این بمن ده او می گفت بیك‌جو این، بندهم ، بندهم ، ابراهیم را حال دگر گون شد و دهشت سراپایش فرو گرفت یـکی ازو پرسید که این چه حالست و چرا می‌افتی و برمی‌خیزی .

چنین گفتا که‌چون گفت این‌بندهم بدل گـفتم مـگر گـفت ابن ادهم
بیك‌جو این بندهم کـرد آغاز بیك‌جو ابن ادهم آمـد آواز

نتیجه آنکه دل بیدار از هر ذرّه آواز حق می‌شنود .

و چـون تصوّر این حالت قدری مشکل است شیخ می گوید گیرم کـه حالت مردان ندیدی آخر حدیث ایشانرا شنیده‌یی اگر میخواهی بکمال حالشان نـائل گـردی درحال و قال ایشان فنا شو تـا بهستی مطلق برسی که مقصود از زندگانی آنست .

و پس‌ازین تقریر ، شیخ باصل‌مطلب یعنی جام جم باز می گردد وآنرا بعقل که مدار تکلیف و امر و نهی است وهمه‌چیز را درآن می‌توان دید تأویل می کند و مقاله را بپایان می‌برد .

درین مقاله شیخ بیشتر همّ خود را مصروف ببحث درفنا و شرائط وآثار آن کرده ومطالب گذشته را تکرار نموده است و هم در تأویل جام جم سخن او در اوّل

مقاله که آنرا عبارت از وجود فانی شده گرفته بود با گفتهٔ او در پایان که جام جم را بعقل تأویل نمود مباینت دارد، اشعار لطیف و چند حکایف ظریف از قبیل حکایت کیخسرو وجام جم و سنگ و کلوخ و شبلی وسگ تشنه درین مقالــه می‌خوانیم ولی کتمان نمیکنیم که تکرار مطالب گرذیست که بردامن این مقاله نشسته است.

مقاله سیزدهم شروع می‌شود بسؤال پسر چهارم کــه مطابق گــفتهٔ شیخ علمست، او ازپدر آب حیات میخواهد وشوق خود را درطلب آب زندگی وصف می کند.

پدر جواب می‌دهد که سبب طلب آب حیات و زندگی ابدی امل است واگر طول امل غلبه نمی کرد وخواهش زندگی جاوید سراز گریبانت برنمی‌زد و اگــر نورصدق برجانت می‌تافت امل را زیردست ومطیع خود می‌ساختی سپس برای توضیح گفتار خود حکایت ذیل را شاهد می‌آورد:

اسکندر بشهری رسید و صاحبدلی طلب کرد تا سخن حکمت از وی بیاموزد گفتند اینجا مردی دیندار بردر دروازه نشسته و بعزات آوازه درافکنده است کــه گروهی او را دیوانه و بعضی کامل ومردانه می‌خوانند، اسکندر کسی نزدش فرستاد و ببار گاهش خواند، او فرستاده را برنجانید و دعوت اسکندر رانپذیرفت، فرستاده گفت اسکندرپادشاه جهانست، برخیز وبیا و ستیزه بگذار گفت آنکه سلطان توست بندهٔ بندهٔ منست، هــرگز نزد او نیایم، فرستاده پیغام حــکیم باسکندر رسانید، اسکندر گفت او یا دیوانه یا خدا نشناس است من بنده و دوستار خدایم، که می‌تواند خدا را بنده و مرا بندهٔ بندهٔ خویش خواند با اینهمه پیش او رفت وسرّ آن سخن از وی بازپرسید حکیم گفت ای اسکندر عالمی زیر پای کردی بامید آنکه بر آب حیوان دست یابی وهمیشه زنده بمانی، این را امل گویند که مانند بندگان بهرسومی‌دواند، همچنین صد لشگر فراهم آورده‌یی کــه جهان در زیر حکم تو باشد ایــن خصلت،

حرص است که مانند بندگان بفرمانش کمربسته‌یی و من حرص و امل را بندهٔ خود کرده‌ام و این هردو جز بفرمان من نروند پس خداوندان تو بندگان منند بیا و ترك حرص و امل کن وازین ملك لرزان ناپایدار دل بر گیر تابجهان جاوید وملك پایدار نائل آیی ، اسکندر آب درچشم آورد و گفت از او فرزانه‌تر وخردمندتر کس ندیده‌ام .

آنگاه شیخ بیاد سدّ سکندر می‌افتد و آنرا بانیّت و وجـود شخصی موهوم تأویل می کند ومی گوید وجود تو سدّ سکندراست وتودرپشت آن سدّ مانند یأجوج ومأجوج فرومانده‌یی ، این سدّ بر گیر تا آزاد گردی و الّا درپرده خواهی‌ماند و جز جان مرده نخواهی دید .

دراینجا ممکنست این‌سؤال درپیش آید که باوجود زندگی ما در دنیا وعالم حس‌چگونه می‌توانیم از آن بگذریم ودرآتش حرص و امل نسوزیم شیخ می گوید در جهان مادّی ومحسوس زیستن مانع خداپرستی وحقیقت جویی نیست بلکه مانع حقیقی دل بدنیا بستن وبدان نـگریستن است ، دنیا اگرچه خندق پرآتش‌را مـاند ولی‌راه ما بحق‌براین خندق می گذرد و مرد بیگناه و پاکدامن‌از کوه‌آتش می گذرد و سرمویی نمی‌سوزد مانند سیاوش که بی گناه بـود و برآتش زد و پاك و تندرست بیرون رفت .

امّا با اینهمه بلا که برخویش گرد آورده‌یی رهایی‌تومحالست چنانکه‌زاهدی گفت اگر همه مردم در قیامت رسوا شوند و بدوزخ روند عجب نیست آن عجب که با گناه بسیار یکی برهد و ببهشت رود .

و همچنانکه در سال قحطی مردم پیش طاوس یمانی رفتند که دعایی کن که باران از آسمان نمی‌آید و خلق هلاك خواهند شد طاوس گفت شما عجب دارید که چرا باران نمی‌آید ومن تعجّب دارم که چرا سنگ برسرما نمی‌بارد وزمین ازشومی ما نمی‌شکافد .

آنچه ترا ازحق بازمی‌دارد پنداریست که دردلت راه یافته وترا باشتباه‌انداخته است که مگر مرد راهی درصورتیکه جز سر گردانی نیستی و چون پردهٔ پندار برافتد سگی مرده از زیر پرده پدید خواهد آمد.

بعد از بیان این نکته متوجّه می‌سازد که در این امّت بسیاری اهل پندارند که خود را مرد کار می‌دانند و در هیچ کاری نیستند و دلیل آن روایت ذیل‌است:

پیغمبر(ص) درشب معراج بدریایی عظیم رسید که خیلی از فرشتگان گرد آن ایستاده و سیل اشك از دیده روان کرده بودند، از ایشان پرسید که این گریهٔ زار برای چیست گفتند ما فرشتگان را خدا از نور محض آفریده است وزآنگاه که خدا آسمان را خلق کرد ما بر مغروران امّت تو که پندارند براه صواب میروند، گریه می کنیم.

نتیجه آنکه مغرور نباید بود وکار باید کرد وعمر را غنیمت باید شمرد که لحظهٔ عمر را بجان وجهان نمی‌فروشند ومتاعی نیست که در بازار بدست آید و ما اینك تفصیل این مطلب را بخود شیخ باز می گذاریم:

دریغا عمر خود برباد دادی نه نیکو عمر خود را داد دادی
دگر ازحق چه خواهی زندگانی که قدر این قدر هم می‌ندانی
کسی کو قدریك‌جوعمر نشناخت بگنجی عمر نتواند سر افراخت
مده بر باد عمرت رایگانی که برباد است عمر و زندگانی
چنین عمری که گرخواهی زمانی کسی نفروشدت هرگز بجانی

بدنبال این اندرز بسیار مفید و مؤثر و درخور تأمّل، شیخ حکایتی مناسب می‌آورد که مطلب را روشن‌تر و دلنشین‌تر می‌سازد:

مردی حریص بجان کندن وتعب شبانروزی، سیصد هزاردینار ثروت‌اندوخت که صد هزارآن ملك و صد هزار ذخیره بود و صد هزار دیگر بربح بدست مردم

سپرده بود و چون این‌مایه از مال‌حاصل کرد عزم نمود که دیگر رنج نکشد وباقی عمررا بخوشی و کامرانی‌سپری کند که ناگاه عزرائیل گریبانش بگرفت ، مردزاری آغاز نمود که روزگاری بطلب ثروت صرف کرده‌ام و اکنون می‌خواهم از رنج‌خود برخورم ، مرا بگذار ، عزرائیل نپذیرفت مرد حریص گفت صد هزار دینار بستان و سه روزمرا مهلت ده عزرائیل گلویش‌را فشرد گفت دویست هزار دینار می‌دهم دوروز مهلتم ده عزرائیل نپذیرفت گفت سیصد هزار ازمن بستان و یك روزم مهلت ده گفت میسّر نمیشود ، مرد حریص گفت باری این قدر مهلت می‌خواهم که کلمه‌یی‌بنویسم ، عزرائیل‌آن قدر امانش‌داد مرد حریص نوشت که ای مردم من‌ساعتی عمربسیصدهزار دینار خریدم و بمن‌نفروختند شما قدرعمرخود بدانید که این کارخریدنی‌وفروختنی نیست .

و بی‌تمهید مقدّمه این حکایت را برشتهٔ نظم می کشد :

حکیمی مرزبان‌نام ازخاصان انوشروان پسری دانشمند و ذوفنون داشت‌مگر سفیهی‌آن پسررا بقتل‌آورد ، یکی با مرزبان گفت که قاتل را قصاص باید کرد گفت خون ریختن کاری ناپسند است من دست بخون کس نمی‌آلایم و خویش را درشمار مردم‌کشان نمی‌آورم گفتند پس دیت بستان مرزبان گفت :

نمی‌یارم پسر را با بهـا کـرد   که‌خون‌خوردن بوداز‌خون بهاخورد

شیخ ازین‌جا نتیجه می گیرد که اگرخون پسرخوردن روا نباشد خون خود خوردن هم سزاوار نیست .

زخون خویش‌آنکس‌خورده باشد   که عمر خویش ضایع کرده باشد

و گیرم که در بقیّهٔ عمر بغفلت نگذرانی و کار صواب کنی از عهدهٔ عمر رفته چگونه بیرون آیی چنانك یکی از دانندگان گـفت هر کس درقمارخانه رود و از پاکبازی هرچه دارد ، دربازد و یك چشم خود را در قمـار ازدست دهد پس از آن

پشیمان شود وتوبه کند ، ممکنست که گناهش بیامرزند و در زمرهٔ نیکان محسوبش دارند امّا آن چشم رفته باز نیابد و آنرا بازجای نیاورند همچنین عمری که بی‌ذکر ویاد حق می گذرد چشمی است که از کف می‌رود و بازجای نمی آید بنابراین چیزی را ازدست مده که بازش بدست نتوانی آورد .

آنگاه بمناسبت جملهٔ اخیر حکایتی دلکش نقل می کند :

کسری بر بزرجمهر خشمگین شد و چشمش را میل کشید ، رومیان معمّایی فرستادند که اگر حکیمان ایران حلّ کنند خراج می‌پذیریم وگرنه بجنگ میان می‌بندیم ، کسری حکیمانرا جمع کرد و بهم بنشاند تا مگر معمّا را بگشایند ، هیچیک‌ازآن جمع برآن سرّ واقف‌نگردید وهمه بالاتّفاق گفتند این‌معمّا هیچ کس نتواند گشود مگربزرجمهر ، کسری حکیم رانده و مهجور را بدرگاه خواند وگفت حکیمان اتّفاق کرده‌اند که این معمّا تنها تو توانی گشود گفت حمّامی گرم خواهم که چون بدنم گرم شد صورت این معمّا بیخ برمن نویسند تا بدین حیله مگرتوانم گشود باری چنین کردند وبزرجمهر معمّا را کشف نمود ، کسری بی‌اندازه شادمان گردید و بزرجمهر را گفت حاجتی ازمن بخواه بزرجمهر گفت چشم مرا باز ده ، گفت نتوانم ، بزرجمهر گفت پس از رعیّت چیزی بستان که اگر خواهی باز توانی داد .

نتیجه آنکه عمر گوهری عزیز است بربادش نباید داد که چون از دست‌رفت باز بدست نمی آید بلکه هردم از عمر برای آنست که ما گامی پیشتر رویم ولی ما ببو و رنگ ولاف و گزاف مشغول‌مانده‌ایم و در بی‌خویشی‌وغفلت می گذرانیم ، چاره آنست که باخویش‌آییم و متنبّه شویم .

وزان پس می گوید که ما را بخود رها نمیکنند وآخربسوی عالم جان وخرد می کشند و یقین می‌دان که چون جذبهٔ الهی و کشش آشنایی دیرین روی نماید ،

روزگار جدایی سپری خواهد گردید و جانها بصفیر مرغ حق بالها بسوی عالم غیب خواهند گشود و باصل خویش بازخواهند گشت و مثل اینست که بیان او ناظراست بآیهٔ شریفه : اَفَحَسِبْتُم اَنَّما خَلَقْناکُم عَبَثا وَ اَنَّکُم الینا لاتُرجعونَ (سورهٔ ۲۳ ، آیهٔ ۱۱۵) و این‌مطلب را بمثال ذیل روشن می‌سازد :

مرغی در کوهستان شام هست کـه سالی چهل روز تخم می گذارد وهمینکه عدد بچهل رسید ، ناپدید میشود و مرغ دیگر درمیرسد و برآن تخمها می‌نشیند و بال می گسترد تا بچه‌ها از تخم سر بیرون می‌آورند و درآنحال مادرشان برسر کوه می‌نشیند و بانگی عجیب می کشد ، بچه‌ها مرغ بیگانه را رها می کنند وبسوی‌مادر خود درپرواز می‌آیند .

همچنین ابلیس چند روزی جان ما را درزیر پر می کشد و ما بدین معذوریم ولی چون خطاب ارجعی در رسد ، بناچار سوی حق خواهیم شتافت و این راه ما را رفتنی است پس همان بهتر کـه بپای شوقش درهم سپریم و پیش از مرگ طبیعی بموت اختیاری جان را ازقفص قالب آزاد کنیم ، جان ما مثل‌چراغیست که دربیابانی برافروخته‌اند ولی‌مشکات تن سدّیست که نورآن چراغ را محبوس کرده است وچون این مشکات برخاست بیابان بتمامت غرق نور می گردد .

و چون ممکنست این خیال در ذهن بگذرد که فایدهٔ طیّ طریق چیست شیخ می گوید در دل آدمی عجایب بسیار نهفته‌اند که آگاهی وی ازآنها امری مهمّ است وآن میسّرنگردد مگربریاضت نفس ومرگ اختیاری که درهر قدم از اینراه‌جهانی از بدی پس پشت می‌افکند وجهانی از نیکویی عوض می‌ستاند و فایدهٔ سلوك تبدیل اوصاف وانیّت وآگاهی ازعجایب دلست .

و بلافاصله و بـدون مناسبت ، در اثناء بحث بمسألهٔ رضا متوجّـه می‌شود و

می گوید بقسمت راضی باش چنانکه اگر می‌دهد دلشاد و گرنه خوش و آزاد باشی و از بد گله نکنی چنانك :

بهلول را زبیده بریانی وحلوا فرستاد ، او بنشست و شاد می‌خورد ، گفتند از این بریانی و حلوا بدیگر کس ندهی گفت حق قسمت من کرده است قسمت اوخود میخورم و بکس‌دیگر نمی‌دهم امّا چرا ماباید راضی‌باشیم برای آنکه خدا حکیمست و هرچه می‌دهد موافق حکمت و درخور ما می‌دهد پس بقسمت خشنود باید بود که ناخشنودی از دادهٔ حق ، جان را درشکنجه می‌دارد واینك شاهد آن :

موسی پرسید خدایا محتاج‌تر و درویش‌تر ازهمه خلق کیست فرمود آنکه بقسمت راضی نباشد چه او همیشه خود را درآتش عدم رضا می‌سوزاند .

و اینك شاهد دیگر : کسری باربد را گفت اگر خواهی تا غم نخوری حسد مورز و بدادهٔ حق راضی باش .

بعد از ذکراین دوشاهد برای‌آنکه معنی رضا وحدّآن روشن و واضح گردد ، بی‌تمهید مقدّمه ، حکایت ذیل را می‌آورد :

یکی از بزرگان دین سحرگاهی در مناجاب گفت خدایا من از تو راضیم ، توهم از من راضی باش ، او می گوید آوازی شنیدم که تو در این ادّعا صادق نیستی و دروغ می گویی چه اگر ازمن راضی بودی طلب رضا نمیکردی و قهر و لطف را بیك چشم می‌نگریستی .

بعد زبان بتوبیخ می گشاید که رضا ده و صبر کن و جوش مزن تو که گاه درتمنّای محال وزمانی دردام خیال گرفتاری سخن حق نمی‌شنوی وبمحال‌غرّه شده‌یی و پیداست که این مضامین ارتباط قوی بمسألهٔ رضا ندارد ولی شیخ آنها را گفته‌است تا حکایت ذیل را بیاورد و بوجه دیگر در فوائد رضا سخن گوید :

شعبی نقل می کند که شخصی صعوه‌یی را بدام گرفت ، صعوه گفت من مرغی

ضعیفم، نه آوازی خوش دارم و نه سمین وفربهم، نه خوردن را شایم و نـه شادی را بکار آیم، مرا آزاد گردان تا سه پندت بیاموزم، پند نخست در دست تو و دوم برسر شاخ درخت وسوم بر تیغ کوه باز گویم صیّاد گفت پند نخستین چیست، گفت بررفته و گذشته افسوس مخور، صیّاد اورا رها کرد وصعوه برشاخ درخت پرید و گفت حرف محال باور مکن پس برسر کوه پرید و گفت چه بدبخت مردا که تویی! دو گوهر هریك بوزن بیست مثقال در چینه دانم بود و تـو از دست دادی، صیّاد در بحر غم فرو رفت و انگشت تحیّر بدندان گرفت و پند سوم را درخواست کرد، صعوه گفت تو بدان دو پند عمل نکردی دیگر پند چه میخواهی مگر نگفتم حسرت رفته مخور تواینك افسوس داری که مرا ازدست داده‌یی، نیز گفتمت که هیچ محالی را باورمکن و تو گفتهٔ محال مرا تصدیق کردی، من دومثقال وزن ندارم چگونه چهل مثقال در چینه‌دان می‌توانم داشت.

وظاهراً شیخ میخواهد نتیجه بگیرد که وقوع امری برخلاف ارادهٔ حق محال است وهرچه او بخواهد وقوع می‌یابد وخواست و ارادهٔ مـا شرط وقوع اشیا نیست بنا براین آرزوی محال نباید داشت وبارادهٔ حق تسلیم باید بود و برفرمان حق باید رفت که خلاف امر کردن درخون خود رفتن است و این نکته را درضمن مثال ذیل توضیح می‌فرماید:

زنبوری ازلانهٔ خود پرواز گرفت وشاد وخوش می‌پرید، موری بدو بازخورد، گفت سخت خوش وشادمانه میروی، زنبور جواب داد که چرا شاد و خوش نباشم که هرچه میخواهم میخورم و هرجا میخواهم می‌نشینم، ایـن بگفت و همچنان پرواز کنان دردکّان قصّابی برروی پارهٔ گوشتی نشست، قصّاب بساطور گوشت را قسمت می‌کرد زنبور از زخم وآسیب ساطور بدونیم شد وبرخاك افتاد، حالی مور دررسید و یك نیمه‌اش برگرفت و بزاری وخواری برروی خاك می‌کشید ومی‌گفت:

که هر کو آن خورد کورا بود رای　　نشیند بـر مراد خویش هرجای
همه آنچش نبـاید دیـد ناکام　　همه همچون تو آن بیند سرانجام
کسی کو برمراد خود کند زیست　　چو تو میرد ببین تا آخرت چیست

و با آنکه شیخ تمثیل مـذکور را در مورد اطاعت امر آورده و بالطّبع باید همینطور نتیجه بگیرد ولی باز برسنّت معمول خود در بسیاری از موارد، مطلب را عوض می‌نماید و اینطور استنتاج می کند که زنبور بسبب غرور و کـبر جان برباد داد پس پی غرور و کبر نباید رفت و راه خُلق خـوش و کرم اختیار باید نمود کـه هرچند کسی قوی دست وزورمند باشد بازهم زور و توانائیش محدود است وازینرو کم آزاری و بردباری نزدیك ترین راهست بسرمنزل انسانیّت و حـکایتی از کرم و حسن خلق حضرت رسول اکرم (ص) بحسب نمونه نقل می کند:

سلمان فارسی نقل کرده است که روزی سیّد عالم درمسجد نشسته بود، ناگاه کنیز کی حبشی وسیاه روی بتعجیل از درمسجد درآمد و ردای وی را بگرفت که مهمّی دارم و خواجه‌ام اینجا نیست برخیز و بامن بیا پیمبر(ص) هیچ نگفت و گوشهٔ ردا از دستش بازنکشید وهمچنان با او روانه گشت و ازو نپرسید که مرا تا کجا و پی چه کار می‌بری کنیزك او را تا دکان گندم فروشی برد و گفت سخت گرسنه‌ام و اندکی پشم رشته‌ام برای من ببهای پشم رشته، گندم خریداری فرمای، پیمبر(ص) پشم بستد و گندم خرید وبار برپشت گرفت و تاخانهٔ کنیزك برد آنگاه روی‌درقبله آورد و گفت خدایا اگر در کار این کنیزك کوتاهی کـردم برمن مگیر و تقصیرم عفو فرمای.

پس سالك باید که طریق خلق و کرم از مصطفی(ص) بیاموزد که خود بینی وخویشتن پسندی زیان‌آوراست ومردم رعنا ازطیّ طریق فرو می‌مانند و بازحکایتی در کرم اخلاق روایت می کند:

پیری آشفته روزگار برای حاجتی پیش فضل‌بن ربیع رفت و از فرط نگرانی وبیخویشی نوك عصا برپشت پای فضل فشرد چنانکه خون ازپایش روان شد ورنگش متغیّر گردید ولی هیچ نگفت وحاجتش برآورد و توقیع کرد ، وقتی پیرحاجتمند از مجلس رفت ، فضل از دردمندی ناتوان شد یکی از اهل مجلس گفت ای‌وزیر این‌چه بردباریست پیری فرتوت پای‌ترا زخمگین کرد ، تو لب فروبستی و بسخنش گوش می‌دادی آخر می‌توانستی گفت که آن‌سوتر برو فضل گفت ترسیدم شرمسار شود و از شرح حاجت بازماند و درد شرمساری با غم فقر و خواری یار گردد .

نتیجه آنکه تحمّل وبردباری ازمردان بایدآموخت وحلیم وفروتن بایدبود، نه تندخوی وآتش مزاج ، چه حلم و فروتنی شرط این راهست و آفریدهٔ خاکی را خاك بودن اولی چنانك :

محتشمی در بغداد با کوکبهٔ عظیم سوار براسب میرفت و از هرسو خروش طرّقوا وبردابرد و کورشو و دورشو گوش‌را کر می‌ساخت بهلول‌مشتی‌خاك بر گرفت و پیش چشمش بداشت

که چندین کبر از خاکی روا نیست

اگر فرعون شد خواجه خدا نیست

و پس از نقل این قصّه شیخ انتقادی از بازاریان می کند که دام گسترده‌اند تا مرداری بگیرند وکسی که مطلوبش مرداری باشد بسرّ قدس و جهان پاك راه نیابد و بلافاصله این حکایت را که بمطلب پیشین مربوط است نه بانتقاد بازاریان ، می‌آورد :

یکی‌ازمجذوبان ودیوانگان الهی‌نشسته بود، جمعی با لباس‌های فاخر وزینت بسیار خرامان ومتکبّرانه می گذشتند آن دیوانهٔ بی‌خان ومان که آن خودبینان را دید سر درجیب کشید تا آنها رفتند وکوچه خالی شد یکی پرسید که چرا از

دیدار ایشان آشفته شدی و سر در کشیدی گفت از بس باد بروت ، ترسیدم که مرا باد ببرد .

حاصل آنکه رعنایی مایهٔ رسواییست و آنرا ترك باید کرد تا کار عقبی سرانجام گیرد .

این مقاله بدینجا تمام میشود و راست آنکه حکایت اسکندر و حکیم وزنبور ومور و بزرجمهر و کسری وپیغمبر (ص) و کنیزك و فضل بن ربیع دارای مضامین عالیست و شیخ هم آنها را عالی ساخته است ولی رویهمرفته این مقاله مطلب تازه کمتر دارد وتکرار گذشته است ومیانهٔ اکثر مطالب ارتباطی که می‌بایدموجود نیست و با وجود آنچه گفتیم ، سخنان شیخ در اغتنام وقت و فرصت بی‌اندازه مفید و مؤثر است .

مقالهٔ چهاردهم

چنین بنظر میرسد که پسر چهارم زودتر از دیگران قانع شده ومنصف‌تر بوده وبدین‌جهت درجواب پدر نایستاده وقبول کرده است که طلب آب حیاة مفید نیست و از مردن نجات نمی‌دهد و ازپدر سرّ و تأویل آب حیات را می‌پرسد و پدر درضمن این حکایت جواب او را می‌دهد :

اسکندر در کتابی‌خوانده بود که هر کس آب حیات بنوشد ، زندگانی‌جاوید می‌یابد و دیگر آنکه طبلی هست که قولنج را می گشاید و سرمه‌دانی که هر کس یك میل ازآن بچشم در کشد از ماهی تا ساق عرش درنظرش آشکار می گردد و من که عطّارم از استاد مدرّس شنیدم که‌آن طبل وسرمه‌دان دستکارهرمس بوده است .

اسکندر را آرزو خاست که این سه چیز را بدست‌آرد و بدین سبب درجهان می گشت تا عاقبت بکوهی رسید و از روی نشانی که داشت فرمود تا آن کوه را بشکافند و پس از ده شبانروز بخانه‌یی رسید وآن سرمه‌دان و طبل را در آن خانه بیافت ، میلی ازآن سرمه درچشم کشید وسراسر جهان را ازعرش تا فرش معاینه‌دید

امیری درپیش سکندر ایستاده بود ، دستی بر آن طبل زد ، آوازی مکروه از وی بجست ، طبل را از سرغیظ بدرید باری سکندر درپی آب حیوات می گشت تابظلمات رسید وخود و سپاهش بعجز فروماندند درظلمات یاقوت پاره‌یی دید که بروشنی آن موران درتاخت وتاز بودند ، پنداشت که آن یاقوت پاره برای هدایت اوست ، خطاب رسید که این روشنایی بجهت آنست که موران راه خانهٔ خود را گم نکنند ، سکندر ملول شد و دانست که عزّت موری هم درحضرت بیش ازوست ، نومیدوار از ظلمات بیرون آمد تا بخاك بابل رسید .

اسکندر درنوشته‌یی خوانده بود که بوقت مرگ بالینش از جوشن و بسترش ازآهن و دیوار منزل از گوشت مردم و سقف آن از زرسرخ خواهد بود ، درسرزمین بابل قولنجی سخت براو عارض شد چنانکه فرصت برپا کردن بارگاه نبود بناچار زرهی بگستردند وسرش برزانو نهادند وسپاهیان گردش پرّه زدند و سپرهای زرّین درهم بستند تا آسیب آفتاب بدو نرسد سکندر باطراف نگریست و یقین کرد که هنگام وداع جهانست بسیار بگریست امّا سود نداشت .

حکیمی از شاگردان افلاطون که ندیمش بود گفت ای اسکندر اگر آن طبل که هرمس ساخته بود بدست نااهلان نمی‌دادی امروز ازین علت صعب رهایی می‌یافتی و اگرقدر آن می‌شناختی شایستهٔ آن بودی که آب حیوان را نیز بیابی ولی اکنون غم مخور و بنگر که ملك ترا بنیاد بربادی گندیده است و غم چنین ملکی خوردن شایستهٔ خردمندان نیست وآن آب زندگانی که درطلب آن می گشتی علم و دانش است که اگر مصوّر گردد آب حیاتست و حق تعالی ترا ازعلم نصیب فراوان داده‌است پس آزاد و شاد بمیر که زندگانی جاوید یافته‌یی . ای پسر تونیز اندوه مبر وبدان که آب حیات ، علم واقعی و کشف اسرار است که اگرروشنایی آن برتو تابد هردوعالم را بعیان بینی و حیات جاوید بدست آوری و اگر بدان راه نبری گمراه و گمراه

کننده باشی مانند شیطان و هرچند کرامات از تو ظاهر گردد آنهمه شیطانی واستدراج خواهد بود چنانکه نمرود را همین حالت دست داد :

یك کشتی در دریا شکست و هفتصد تن ساکنانش درآب غرق شدند تنها یك زن برتخته‌یی نشست ونجات یافت ، او حامله بود وبرآن تخته درد زهش گرفت و طفلی بزاد و خود دردریا نگونسار افتاد ، حفظ الهی آن طفل را در میان باد و موج و طوفان نگاه می‌داشت ، کرّوبیان می گفتند خدایا این کیست که مستحقّ چندین کرامتست حضرت عزّت می گفت ما را درین کار سرّیست که بوقت خود آگاهتان کنیم .

بادی نرم و لطیف آن تخته را بساحل برد وطفل بر کرانه افتاد ، صیّادیش برگرفت وبشیر و گوشت مرغ وماهی بپرورد تا چون بالابر کشید ، روزی درراهی سرمه‌دانی ازیاقوت یافت میلی برآورد ودرچشم کشید وعالم بالا را ازعرش و کرسی و افلاك عیان دید ، میلی دیگر برآورد و چون در چشم کشید گنجهای نهفتهٔ خاك پیش چشم اوظاهر گردید فرشتگان می گفتند خدایا این بندهٔ شایسته ادراك ، کیست خدا فرمود که این نمرودست ، ادّعای خدایی کند وباما بجنگ برخیزد .

آنگاه شیخ می گوید بنگرید که حق اوراچگونه پرورش داد و بازش چگونه خوار افکند ونتیجه می گیرد که کسی براسرار الهی واقف نمی‌شود و بحث ازعلّت ، معلولی و سرنگونی می‌آورد پس درین راه طریق تحیّر بهترست و در اینجا باشاره ، علمای طبیعی را که از عناصر و گردش شب و روز بحث می کنند انتقاد می نماید و فنای جهان و شب وروز و خورشید را دلیل بر بی‌فایده بودن آن مباحث می‌آورد و بیخودی و بی‌خویشی را طریق وصول می‌شمارد و باز تکرار می کند که عبادت با وجود خودی و خویش بینی عین ضلال و کفر است و حکایت ذیل را باستناد می‌آورد :

بزرگی می گفت عمریست که آرزو می‌برم صدقه‌یی بدرویشی دهم چنانکه هیچ کس آنرا نبیند، هاتفی در درونش افکند که شرط آنست که توخود صدقهٔ خویش را نبینی و بصدقه دادن مغرور نشوی.

حاصل آنکه آدمی خود بلای خویش است و خود را باید چاره کند و راه علاج و چارهٔ وی درنیستی و کمی است.

در اینجا شیخ سخنی از خود بشاهد می‌آورد که رفیقی با وی گفته است که فلانکس قوت حلال می‌خورد و روزیش از جزیتی است که از جهودان می‌ستاند شیخ ما در جواب فرموده است من حال آنکس نمی‌دانم ولی اینقدر می‌دانم که من در راه دین ومعرفت چنان لنگم که جهودان باید از من جزیه بگیرند و از اینجا نتیجه می گیرد که نشانهٔ نیستی وفنای نفس، همه را ازخود بهتر دیدن است وزان‌پس می گوید که وجودآدمی با عدم و کمالش بانقص بهم درآمیخته است و ازاینرو دوزخ وبهشت در وجودش مندرجست و تا رگی‌وریشه‌یی ازعدم در او موجود باشدهمچنان دوزخی است و ازسگ کمتر و در این کار طهارت ظاهر و شست وشوی جسد که کار عبادت بیشگانست کفایت نمی کند و چنان عبادتی که مقرون بپاکی دل و طهارت باطن نباشد هرگز مقبول نخواهد بود چنانکه:

یکی از پیران طریقت با سری پر از غرور و پندار در پیش محراب نشسته بود، زالی خمیده قامت ازدرمسجد درآمد و گفت بااین‌همه پلیدی چه دعوی پاکی می کنی از پیش محراب برخیز که مسجد جای مردم ناپاك نیست.

از این‌حکایت نتیجه می گیرد که طریق‌زهد دور از خطر وهلاك نیست وبزهد خشك قلع وقمع هوی و خودپرستی دشوار است بلکه گاهی زهد خود سرمایهٔ خودبینی می‌شود وپندار و هوی را برمی‌انگیزد وبعقیدهٔ او بهترین راه، عشق ورزی است زیرا عشق باسوزو گدازتوأم است بدین‌معنی که وجود عاشق بتدریج می گدازد

و بسبب غلبهٔ ارادهٔ معشوق ناچار از سرمراد خود برمی‌خیزد تا بدانجا کـه اراده‌اش محو ارادهٔ معشوق می‌شود و از این‌هم می گذرد تا بدان حدّ که از وجودش جز نامی و نشانی باقی نمی‌مـاند و کار بنیستی و فنا می‌انجامد و مقصود کـه نیستی است بدین‌طریق صورت حصول می گیرد و این‌خاصیت ، لازم لاینفكّ عشق است وبنابراین حصول نیستی درعشق ، قطعی است برخلاف زهد که بدست آمدن این نتیجه ازآنراه پرخطر صعب‌الحصوا یا غیرممکن است و این مطلب را شیخ درصورت تمثیل عاشق بشمع بیان می کند و اینك گفته وی :

ز زاهد پختگی جستن حرامست　　که زاهد همچوخشت‌پخته خامست
ز سوز و اشك عاشق همچوشمعست　　از آن دراشك وسوزخویش‌جمعست
از آن باشد همه شب اشك وسوزش　　که خواهد بود کشتن نیز روزش
چو اشك وسوز و کشتن‌شد تمامش　　بـرآید کشتهٔ معشوق نـامش
شود در پرده هم دم هم نفس را　　نمانـد کار بـا او هیچ کس را

ازذکر کشتن و « کشتهٔ معشوق » شیخ مناسبتی بدست می‌آورد واین‌حکایت دلکش را که مقدّمهٔ طرح مطلب بسیار مهمّی است برشتهٔ نظم می کشد :

عمردرجنگی بر کفّار پیروزشد و برهریك ازاسیران شهادت عرضه می کرد، هر کس اقرار می‌آورد آزادش می‌ساخت و آنرا که از گفتن کلمهٔ شهادت سر باز می‌زد سر می‌برید تا جوانی عاشق را نزد وی آوردند .

عمر گفتش باسلام آر اقـرار　　چنین گفت‌او که هستم عاشق‌زار
دگر ره گفت ایمانت رهاند　　جوابش گفت عاشق این‌چه داند
بدینش خواند عمّر پس سیم بار　　چو هرباری بعشق آورد اقرار
عمر فرمود تـا کشتند زارش　　میان خاك افـکندند خوارش

وقتی‌صحابه از غزا بازآمدند یکی این واقعه پیش پیمبر باز گفت .

پیمبر کاین سخن بشنید از مرد ‌ ‌ ‌ ‌ در آن فکرت عمر را گفت از درد

دلت داد ای عمر آخر چنین کار ‌ ‌ ‌ ‌ که کشتی عاشقی را آن‌چنان زار

چوغم کشته‌است‌او راوین خطانیست ‌ ‌ ‌ ‌ دگر ره کشته را کشتن روا نیست

آنگاه می گوید که کشتن هوی و تسلّط برنفس امری است موهبتی‌ودر کسب انسان بسته نیست وهمچنین ریاضات که علل‌اعدادی است و سالك را برای قبول این موهبت آماده می‌سازد باید بدستور حق و بروفق شرایع و سنن الهی باشد و ازپیش خود هیچکس نباید راه ریاضت بپیماید خـواه آن ریاضت بلسان شریعت وارد شده باشد وخواه از سوی شارع اجازتی برای سلوك آن طـریق نیامده باشد چه بهرحال اذن و اشراف شیخ در انـواع ریاضات، ضرور و شرط اباحت ویا صحّت آن شمرده می‌شود و این تردّد که ما در تقریر سخن عطّار داریم از آنست که گفتهٔ او تاب هردو معنی را دارد.

ز حق کشتن نکو و از تو زشتست
که این را دوزخ و آنرا بهشتست

اگر تو می کشی خود را نکو نیست
که این کشتن نکو جز کار او نیست

و دلیل صدق این دعوی (یعنی آنکه غلبه برهوی امریست وهبی ویا آنکه سلوك طریق ریاضت و برانداختن قوای نفسانی باید بروفق امرباشد) گفتهٔ آن‌شیخ گستاخ رواست که عطّار ازو به «گستاخ درگاه» تعبیر می کند:

یکی از مشایخ را پرسیدند که آرزویت چیست گفت آنکه طوفانی در رسد و ازین‌مردم که غرق پندارند دیّاری برجای نگذارد، گفتند درین آرزو، فنای‌خود میخواهی که اگرطوفان در رسد ترا نیز در رباید وغرقه کند گفت این طوفان بسود منست کـه سالهاست تا هلاك خود آرزو می کنم گفتند اگر چنین است خویش را

بدریا درانداز تا از هستی خود برهی، گفت فرقست میان کاراو و فعل بنده، آنچه او کند مناسب کمال‌ذات اوست و آنچه بنده کند درخور او، فعل حق از کمال وجوب مایه می گیرد و کار بنده از نقص امکان و وصمت حدوث بدور نبود.

چنین گفت او که بس روشن بود آن
که هرچ از من بود چون من بود آن
هلاک خود بخود کردن نه نیکوست
مگر عزم هلاک من کند دوست

پس هرچه معشوق کند زیبا و درخور است و آنچه عاشق کند مستلزم غرامت و تاوان، چنانکه فروختن حرّان و آزاد مردم جایز نیست ولی اگر معشوق عاشق خود را بفروشد رواست وعاشق بازبجانش خریدار است مانندآن پیر که عاشق گازر شده بود:

جوانی زیباروی شغل گازری و لباس‌شویی داشت پیری در عشق او عنان خرد وهوش از دست داد و بی‌اوشکیب نداشت، روزها بمزدوری میرفت و فتوح ودرآمد شبانه را نثار مطلوب می کرد تا روزی معشوقش گفت ازین زر اندك ملول شدم زر بسیار می‌خواهم.

زبان بگشاد پیر و گفت ای دوست ‌‌‌‌‌ ندارم نقد جزمشتی رگ وپوست
مرا بفروش و زر بستان و برگیر ‌‌‌‌‌ توخوش باش و کم این بیخبر گیر

جوان او را بمصر برد و درآنجا رسم بود که فروشنده برروی کرسی بنشیند وبندهٔ فروختنی بپای ایستد، جوان بنخّاس‌خانه رفت و بر کرسی نشست وپیربایستاد وآن پیر چنین گفته بود که هرگز این لذّت را فراموش نمیکنم که یکی از آن جوان پرسید که این پیر بندهٔ تست و او گفت آری بندهٔ منست (بدین مناسبت عطّار می‌افزاید که کدام نعمت بالاتر از آن که خدا ترا بندهٔ خود خواند)

مردی که پدرش مرده بود و او نذر داشت که برسر گورش بنده‌یی آزاد کند، پیر عاشق را بزر بسیار بخرید و آزادش کرد و گفت خواهی نزد ما باش و اگر خواهی نزد خواجهٔ پیشینه باز رو، پیر بسوی جوان باز گشت و پیوسته در حضور وی بود.

نتیجه آنکه شرط عاشقی ونشانهٔ صدق عاشق، ازخود گذشتن و استسلام است و اگر مراد خود خواهد او نه عاشق مطلوب بلکه عاشق خویش است دیگر نشانهٔ کمال عشق آنست که اگر عاشق سالها عشق ورزد و بدانجا رسد که هر ذرّهٔ وجودش راز معشوق برخواند همچنان تشنهٔ وصال و کمال عشق باشد وخویش را در نخستین گام بیند پس حکایتی از مجنون بشاهد می‌آورد که او گفت: سخن صواب ودرست تنها از یکتن شنیدم، دیگران مشتی ملامتگر بیحاصل بودند وآن چنین بود که زنی پیش من‌آمد ومرا آشفته حال و سر گردان یافت گفت ترا چه افتاد که درخون و خاکستر می‌غلطی گفتم مرا عشق لیلی بدین حال افکند گفت ای‌مجنون دلباخته اگر لیلی آنست که من دیده‌ام بدان روی زیبا و طرّهٔ دلخواه تو درین عشق روز بتر خواهی بود و درعشق جان خواهی داد.

آنگاه شیخ از حدیث عشق و دل ومناسبت آندو با یکدیگر سخن درمیان می‌آورد و بعقیدهٔ او دراین بحث بیم جان است و حدیث عشق و دل را برسرداربایدگفت و چنان می‌نماید که در این گفتگو نظری بحال دل خود دارد و از این رو گفته است:

دلم خون گشت ای ساقی تو دانی حدیث دل مگو باقی تو دانی

گفتگوی دل فرصتی بدست شیخ می‌دهد تا حکایت ذیل را درنظم کشد:

روباهی در دام افتاد و اندیشید که اگر صیّاد او را زنده ببیند، پوستش از سر بیرون می کشد و بپوستین دوز می‌دهد، بدینجهت خود را مرده ساخت و برزمین

فرو افکند وقتی صیّاد بسر دام آمد، روباه را مرده پنداشت ولی از منافع این صیدهم چشم نمی‌توانست پوشید، گوش او را ازبیخ برید که این مرا بکار آید. روباه در دل باخود می گفت غم نیست اکنون که زنده مانده‌یی گوشی کم گیر، صیّاد دیگر گفت زبان اومرا بکار می‌آید و زبان او را ازبیخ برآورد ولی‌روباه ازترس‌جان دم‌فروبست و ناله نکرد. دیگری گفت مرا دندان او بکار است، روباه همچنان خاموش بماند تادندانش بکندند و دردل می‌اندیشید که زندگی بی گوش وزبان و دندان هم‌ممکن است. تا دگر کس آمد و گفت دل روباه برای پاره‌یی از امراض مفید است؛ روباه که نام دل شنید گفت این بازی نیست و بی‌دل نمی‌توان زیست و بدستان و تزویر از دام برون جست.

پس از این حکایت همچنان شیخ از عظمت حدیث دل سخن می کند و دل خود را وصف می کند بدینگونه:

چو دل خون شد بگو از دل چه گویم
ز دل با مردم غافل چه گویم
دلم آنجا که معشوق است آنجاست
من آنجا کی رسم این کی شود راست
دل من گم شد از من ناپدیدار
نه من از دل نه دل از من خبردار
چو دائم از دل خود بی‌نشانم
نشانی کی بود از دلستانم

و ظاهراً شیخ سعدی بمضمون بیت اخیر نظر داشته که گفته است:

« بی دل از بی‌نشان چه گوید باز ».

و پس از این حکایت و وصف دل‌خود شیخ دربارهٔ اهمیّت دل و اینکه اصل کار در سلوک دل است این حکایت را نقل می کند :

سلطان محمود روزی از ایاز پرسید کـه در جهان کدام پادشاه از مـن برتر است و پادشاهیش عظیم‌تر ، ایاز گفت شاها مُلکت و مملکت منَ از تو بیشتر و برتر است . شاه گفت دلیل‌این‌سخن‌چیست ؟ ایاز گفت توخود می‌دانی ، ازمن چه‌می‌پرسی . تو برجهان پادشاهی ولـی سلطان وجود تو دل تست و دل تو در دست من است ، از این رو پادشاهی و سلطنت من ازتو والاتر است . نتیجه آنـکه اصل دل است و کسی که دل ندارد هیچ ندارد .

برای تأیید این مطلب شیخ حکایتی نقل می کند کـه بظاهرچندان مناسبتی با مطلب ندارد ولی‌طوری نتیجه می گیرد که با نتیجهٔ حکایت محمود و ایاز بالنّسبه پیوندی و ارتباطی حاصل می کند ، آن حکایت اینست :

محمّدبن عیسی که از ندیمان خلیفه بود براسبی بـا سر افسار مرصّع سوار شده بود وغلامان از پشت سرش سواره می‌رفتند و مردم بغداد درنظاره مانده بودند ، از هر گوشه یکی می‌پرسید که این مرد با این زیب وزینت کیست ؟ پیرزنی با عصا می گذشت گفت این مردی است مبتلا و گرفتار که خدا او را از درگاه خویش دور کرده ومهجورساخته است زیرا اگر ازحقیقت دورنمی‌بود بیهوده مشغول نمی‌شد . محمّدبن عیسی که این سخن شنید ازآن مرکب آراسته بزیر آمد و اقرار کرد که مردی تبه‌روزگاراست و همچنان است که پیرزن می گوید و از ندیمی خلیفه توبه کرد و دل‌ازمال‌وجاه عاریت بر گرفت وبیقین دانست که‌اینگونه عزّت عین‌نگونساری است ، در کنجی بنشست و بسلوك باطن‌مشغول شد تا ازمردان دین بشمارآمد . شیخ نتیجه می گیرد که خواجگی‌ظاهر گدایی ودرویشی‌است چه کسی که بحکم‌دیگران زندگی می کند و برخود حکم ندارد وهوای نفس را مطیع نکرده است او را آزاد

نتوان گفت و کسی که حاکم نفس خود نیست بر کس دیگر نمیتواند فرمانروایی کند. و چنین بنظر میرسد کـه شیخ ما در این سخن نظری بتأویل « اُولوالاَمر » دارد که مفسّرین وفقها آنرا برقدرت و تسلّط ظاهری حمل کرده‌اند. و دلیل ایـن حدس حکایتی است که در ذیل این مطلب می‌آورد:

« محمود غزنوی نزد دیوانهٔ مجذوبی بنشست. دیوانه هردو چشم برهم نهـاد و محمود شکسته خاطر شد و پرسید که چرا چشم برهم‌نهادی گفت برای آنکه روی ترا نبینم. محمود برآشفت که چگونه لقای شاه عالم را روا نمی‌داری دیوانه گفت روی خود را هم نمی‌خواهم ببینم زیرا خودبینی درمذهب ما روا نیست و غیر دیدن خطاست. محمود گفت: نه من اولوالامرم واطاعت من برتو فرض است، دیوانه گفت ای محمود نیک‌تر بیندیش کـه توحاکم نفس خود نیستی و چـون امر تو برخود روان نیست بر دیگری هم اطاعت‌آن واجب نمی‌نماید، مرا بیش از این آشفته خاطر مدار.

بعد شیخ خواجگی ظاهررا انتقاد می کند و میگوید از این خواجگی ننگ باید داشت که حاصل آن درعمری جمع آوردن مقداری سنگ است، مالك وخواجهٔ حقیقی کسی است که نجات یافته و ازهلاك رسته باشد. آنگاه شیخ حکایت ذیل را بدنبال این سخن می‌آورد و ازآن نتیجه می گیرد که اصل تغییرحالت است نه‌داشتن وسائل وآلات زندگی:

درویشی‌شوریده جان، گلیمی داشت آنرا بکسی داد تا بفروشد، خریدار گفت این گلیم بسیار درشت و از درشتی مانند پشت خارپشت است. و باین بهانه گلیم را ارزان خرید در همان حال یکی خریدار گلیم شد و پرسید که آیا گلیم نرم داری؟ مردی که گلیم درویش را خریده بود گفت دارم، زر بیار تـا بدهم. وقتی زر پیش آورد، فروشنده آن گلیم را درپیش او نهاد و گـفت این گلیم از نرمی مثل حریر

است ، یکی ازصوفیان در آن خرید وفروش حاضر بود نعره‌یی زد و گـفت ای مرد یگانه مرا یك لحظه دراین صندوقخانه بنشان زیرا گلیمی بیك دم در اینجا حریر می‌شود و سفال قیمت درّ یتیم می گیرد ، وجود من مانند سفال است امید دارم که در این صندوق بنشینم وحال من بگردد و گوهر گرانبها شود .

در نتیجه شیخ می گوید عمری که بتغییر حال نکشد همه وبال است و کسی که زندگانی درظلمت می گذارد با حیوان فرقی ندارد . امّا راه تغییرحال چیست ؟ بنظرشیخ‌مواظبت شریعت ومقیّد کردن‌اعضاء باوامر و نواهی ، چنانکه دیدن وشنیدن و گفتن همه بفرمان شرع باشد ، زیرا کسی که خود را دربند شرع نکشد اگرچه بظاهر مسلمان است کافر خواهد مرد . آنگاه شیخ زبان بتقریع می گشاید و مثل اینکه می‌خواهد زمینهٔ مطلب را عوض کند وحکایتی که بعد خـواهیم گفت در این منظومه بگنجاند ، بدین نظر می گوید این جهان برای عبرت است ولیٰ تو مانند حیوان جز شهوت نمی‌بینی ، در این بازار که همه سود می کنند چـرا تو دائم ضرر و زیان می کنی . این بحث وبیهان چنانکه گفتیم برای این است که زمینه‌یی‌برای حکایت ذیل فراهم سازد :

زنی طواف کعبه می کرد و مردی دزدیده بر رویش می‌نگریست . زن گفت اگر تو مرد بودی و از راز کعبه خبر می‌داشتی در چنین موقف بمن نمی‌پرداختی امّا تو نمی‌دانی که بدین نگاه از خدا باز می‌مانی .

تـو اینجا از پی سود آمدستی   نـه از بهر زیان بود آمدستی
توخود را روز بازاری چنین گرم   زیان خواهی نداری از خدا شرم

بدنبال این حکایت شیخ متوجّه می‌شود باینکه خدا از احوال بنده آگاه‌است و در همه‌جا حاضر واین معنی را وسیله می‌سازد تا در دنبالهٔ آن تقریع بگوید که

چون خدا ازتو و احوال تو آگاه است ببد مگرای و بد مکن وپیوسته خودرا حاضر حضرت بشمار و با او باش زیرا هرقدم که بی‌حق بر گیری سرمایهٔ تشویر وپشیمانی است و بمناسبت بحث از علم حق و غفلت بنده حکایت ذیل را درنظم می کشد :

مهستی دبیر از مقرّبان سنجر بود . روی زیبا نداشت ولی شاه در باطن بدو میل می‌ورزید . شبی درمرغزار رادکان نزد سنجر رفته بود شاه بوقت خواب بخلوت رفت و مهستی ازخدمت شاه بخیمهٔ خاص خود آمد ، شاه غلامی داشت سخت زیبا و با ملاحت که درتقرّب بشاه همتای مهستی بود با این تفاوت که رویی زیبا نیزداشت. شاه ازخواب برجست وغلام را طلب کرد ، او را بسرخدمت حاضر ندید ، شاه لباچه برپشت انداخت و ترکش بکمربست و بطلب غلام خیمه بخیمه میرفت تا بدان خیمه رسید که مهستی وآن غلام با یکدیگر نشسته بودند و مهستی رود می‌نواخت واین سرود برمی‌خواند .

که دربر گیرمت من برلب کشت　　　　گرامشب بایدم دوك کسان‌رشت

سنجر براین احوال مطّلع شد و این بیت را بخاطرسپرد و با خود گفت اگر من بخشم در این خیمه روم این هردو از ترس برجای خشك شوند و خون ایشان بگردن من می‌افتد . ازاین رو با تشویش‌خاطر بخیمهٔ خود باز گشت ، پس‌از ده روز سنجر جشنی فروآراست مهستی درآن جشن‌چنگ می‌زد و سرود می‌خواند وغلام ساقی قدح بردست ، بپا ایستاده بود . سنجر آن بیت شبانه را از مهستی درخواست کرد تا برآهنگ چنگ برخواند ، مهستی که آن بیت را شنید مانند برق برخود بلرزید و چنگ از کنارش برزمین افتاد و ازهوش برفت ، سنجر بربالینش نشست و از دست خود گلاب بر رویش می‌افشاند ، مهستی باهوش‌آمد و بار دیگر از هوش رفت و این کار چندین بار مکرّر شد ، سنجر گفت مترس که بجان از من ایمنی . مهستی گفت من از این نمی‌ترسم ولی من یك شب این بیت را ورد خود کرده بودم

و بتکرار می گفتم و بدان ماند که شاه نهفته ازمن خبردار بوده است ، تو اگر مرا بخوانی ویا آنکه برانی ،آخردست راضی خواهی‌شد ودیگربار بخود نزدیك‌خواهی کرد و اگرمرا بکشی من از این زندگی عاریت رهایی می‌یابم ولی ترس من ازآن است که خداوند تعالی همیشه با من است و من درهر نفس پیشهٔ ناخوب دارم .

چوحق پیش‌آورد صدساله رازم　　　من‌آن ساعت چه گویم باچه‌سازم

از این حکایت شیخ نتیجه می گیرد که چون حق عالم است نفسی بی‌یاد او و دمی بی‌شکر او نباید بود و باین مناسبت بفوائد شکر متوجّه می‌شود و میگوید شکر مزید نعمت است ، و بتناسب مطلب این‌حکایت را ازمحمود نقل می کند :

محمود روزی بیکی از پسران خود گفت بنگر تا چند فیل دارم پسر فیلان را شمرد و گفت هزار و چهارصد پیل دربند شاه است محمود گفت من آن روزگار را بیاد می‌آورم که یك بز هم دراختیار نداشتم ، اکنون این کار وبار و عزّت از من نیست از فضل حق است .

پس از این حکایت شیخ برشکرگزاری تحریض می کند باین دلیل که نعمت حق بی‌حدّ است و شکر منعم واجب و چون نعمت حق دائم است دمی بی‌شکر حق نباید زیست . اینجا سؤالی پیش می آید که اگر نفس درشکر کاهلی ورزد چه باید کرد ؟ شیخ جواب می‌دهد که حلّ این مشکل بدست دل است ، هر گاه نفس در کار خود کاهل باشد دل جدّ وجهد می‌ورزد و اگر نفس در کار خود گرم شود دا از کار می‌افتد پس دل را تصفیه باید کرد تا برنفس چیره گردد زیرا از بد ، بد و از خوب ، خوب می‌تراود و هر کس آنچه دارد خرج می کند ، واین حکایت را در توضیح این مقصود می‌آورد :

عیسی در کوهی می گذشت ، یهودان او را دشنام می گفتند و عیسی در حق

ایشان دعای خیر می گفت ، یکی گفت ای مسیح ایشان دشنام می گویند و تو دعا می کنی ؟ گفت هر کس سرمایهٔ خود را خرج می کند .

نتیجه آنکه اعمال ظاهر موجهای دریای باطن است و آنچه برجوارح و اعضا ظاهر می‌شود ریشه‌یی در دل و نیّت آدمی دارد ولی باطن و نیّت آدمی بعداز مرگ پدیدار می گردد و در آن حالت است که هر کوری بمعاینه احوال باطن را تواند دید و بنابراین غم فردا امروز باید خورد . و پس ازتقریر این مطلب شیخ متوجّه می‌شود بسختی و دشواری سلوك راه حقیقت و اینکه آن راهی‌است که جز بمرگ‌اختیاری درهم نتوان سپرد و در بلا وسختی که نصیب آدمی می‌شود ومشقّتها که در این راه تحمّل‌می کند خوش وشادان باید بود ومرگ را بخوشی‌استقبال باید کرد وبا عشق و محبّت حق ، عالم فانی را ترك باید گفت و براین مطلب شاهدی از حکایت ذیل برمی‌تراشد :

دزدی گرفتار شد ، او را بسوی دار بردند ، او امان خواست و مهلت طلبید باندازه‌یی که وضو بگیرد و نماز بگزارد دزد با دل‌سوزان و بزاری درياد خدا افتاده بود ومی گفت خدایا درچنین حالت که قهر تو مرا برسر دار می کشد ، من بعشق‌تو ترك جان می گویم ، من عاشقم و تو معشوقی که مرا بقهر گرفته‌یی .

چنینم من که گفتم تو چنانی		کنون جان می‌دهم دیگرتودانی

پس ما را جان دادن از این دزد باید آموخت و گرنه عمر برزیان میرود و بهرحال هرچند قهرالهی خون سالك را درجوش آورد ، لطف حق را فراموش‌نباید کرد و دراین راه سبك‌رو باید بود ، نه گران جان و شادان باید رفت ، نه غمگین خاصه که لذّات جهان برنج نمی‌ارزد و شادی او باغم برابری نمی کند و بنابراین عاقبت‌هرعزّت ، خواری وپایان هرشادی ، اندوه وغم است وبهیچ روی مغرور وفریفته

نبایدشد و درحال عزّت بچشم خواری در کسان نباید نگریست و روزبیکاری وپیادگی را درنظر باید آورد .

چنانکه دیوانه‌یی سوار برچوب شده بود ومی‌تاخت و دهانی چون گل سراسر خنده داشت . از او پرسیدند که چنین گرم ازچه می‌تازی ؟ گفت : می‌خواهم که در میدان عالم آنگونه سواری کنم که اگر مرا پیاده کنند حسرت نبرم .

آنگاه نتیجه می‌گیرد که در میدان جهان ، مادام که بر کاری باید که نصیب خویش بر گیری زیرا ماضی ومستقبل بدست ما نیست ودر اینجا عقیدهٔ صوفیّه را در اغتنام وقت و فرصت و بر گرفتن فایده از عمر بدون توجّه بگذشته وآینده تقریر می کند و می گوید که برهمین نقطه از عمر که نقد وقت است باید مانند پرگار گردش کرد و فکر را متوجّه پیش و پس روزگار یعنی ماضی ومستقبل نباید داشت زیرا این پس رفتن وپیش رفتن بلای عمر مرداست وبحسرت گذشته وسودای آینده نقد عمر برباد می‌رود وبمناسبت بلا وپیش بلا رفتن شیخ این حکایت را می‌آورد :

یکی از امرا قلعه‌یی بلند می‌ساخت درویشی دیوانه شکل از آنجا می گذشت امیر آن درویش را پیش‌خواند و گفت بنگر که این قلعه تاچه حد بلند است و کسی که دراین قلعه باشد تاچه اندازه ازبلا بدور خواهد بود آن درویش دیوانه وش گفت وقتی بلا از آسمان برسد این قلعه خود میدان بلا خواهد بود وتو با قلعه در بلا خواهی افتاد .

نتیجه آنکه آدمی خود بلای خود است و دیگر بلایی برآن نباید بفزاید و در جاه وعزّ ظاهر نباید بکوشد . بعقیدهٔ شیخ راه رهایی از این بلا ، فنا و افتادگی است یعنی در تبدیل وصف وخواری نفس کوشیدن . در اینجا شیخ حکایتی می‌آورد که با مطالب گذشته چندان مناسبت روشنی ندارد وآن حکایت اینست :

صبحگاهی محمود در راهی می‌رفت ، دادخواهی پیش آمد وعنان اسب اومحکم

بگرفت و محمود بایستاد . یکی پرسید که فلان روز مظلومی عنان گیر تو شد ودر آن روز عنان باز پیچیدی چون شد که امروز بایستادی و عنان باز کشیدی محمود گفت من در آن وقت مست وغافل بودم که او عنان من بیك دست گرفته بود ولی اکنون هشیارم و می‌دانم که دست این مظلوم یك دست نیست بلکه هرموی اودستی است که عنان اسب مرا محکم چسبیده است با اینهمه دست چگونه می‌توانم عنان اسب را بگیرم و از میان اینهمه‌دست بیرون بجهم .

ظاهراً مقصود شیخ از این‌حکایت بیان تواضع و افتادگی محمود است که کبر سلطنت او را از شنیدن فریاد مظلوم باز نداشت و بهمین جهت نتیجه می گیرد که افتادن درسلوك بسود مرد است واهل‌درد، خضوع وافتادگی پیش‌می گیرند وبلندی در این راه پستی است ولی شرف تواضع را کسی درمی‌یابد که بارها رنج قهر نفس کشیده باشد و باصطلاح شیخ صدبار بخون در کشیده باشد ولی کسی که بناز و نوازش نفس مشغول است شرف تواضع و فروتنی را هر گز درنمی‌یابد ومرد عاشق زحمت و رنج نفس را غنیمت می‌شمرد و براین معنی مثلی از قول مجنون نقل می کند :

از مجنون پرسیدند که حال تو چون است گفت من بدان خر پیر مانم که بدنش از زخم سوراخ سوراخ است وهمه روزه بار گران برپشتش می نهند واگرمی بقصد آسایش پالان از پشتش بردارند هزاران خرمگس گزنده روی دروی آرند و نیش در زخمش فرو برند چنانکه هرگزطلب آسایش نکند .

شیخ می گوید برای کار افتادگان راه، بناچار و بناخواه چنین پیش‌آمدها بسیار اتّفاق می‌افتد ولی کسی که کار افتادگی او بغایت نرسیده است برین حکایت می‌خندد و کسی که غرق‌هوای‌نفس‌است معنی کارافتادگی را هر گز تصوّر نمی کند و بنابراین سخنان مرا نیز کسی درمی‌یابد که کار افتاده باشد .

بحق زنده شده وز خویش مرده　　نه ازپس‌ماندگان کز پیش مُرده

سرّ کار افتادگان را عاشق جانباز فهم می کند و نازنینان باسرارعاشقان جانباز راه نمی‌برند . این مطلب را شیخ درحکایت ذیل توضیح می‌دهد :

جوانی نمك فروش که‌کارش گردش درشهر و فروش نمك بود چشمش برایاز افتاد و جهان از عشق برچشمش سیاه گشت و شبانروز بادل پرخون بردر گه محمود می‌نشست و در میان خاك راه بار نمك درپیش می‌نهاد تا شور عشقش درجهان افتاد و وقتی ایاز از پیش او می گذشت می‌افتاد و ازهوش میرفت مگرمحمود را از سوزدل وشور عشق اوآگاه کردند محمود سر درپیش افکند و با خود اندیشید که عشق ایاز حد این‌جوان نمك فروش نیست ، گفت تا او را بکاخ شاهی درآورند ، جوان با بار نمك برسر نزد محمود رفت ، محمود گفت یك سخن از من بپذیر یا ترك عشق ایاز بگوی و یاترك جان کن ، عاشق نمك فروش گفت ای‌محمود تو برتخت‌پادشاهی نشسته‌یی ومن برراه ودر گذر گاه نشسته‌ام ، ایازهمیشه پیش تست ومن بافسانهٔ عشق اودمسازم . آنرا که می‌خواهی دراختیار داری ، اوبامن وازمن نیست که من‌اورا ترك گویم ، تنها عشق او با من‌همنشین است که هرروزصدبارم می کُشد و زنده می‌سازد و اگر تو مرا بکشی هم بیم ندارم زیرا عاشق را بیم جان نیست ، محمود گفت تو با من برابر وهمسنگ نیستی وعاشقی و عشق ورزیدن نمیدانی و سرمایهٔ عشق نداری جوان گفت که از این سرمایه تو ذرّه‌یی نداری ولی من مایهٔ فراوان دارم ، تو أسباب سلطنت بسیارداری و بجاه خود مغروری ، عشقت بی‌نمك است وعشق‌من بانیازوافتخار همراه است وهمه نمك و شور است ،

مال و ملك و زر و زور درعشق بکار نمی‌آید . سوز و شور لازم است ، محمود گفت عاشقی حجّت گویی و دلیل می‌پردازی و من ترا لایق عشق نمی‌بینم ، جوان

گفت با اینهمه تو گرفتار ملك وسلطنت شده‌یی و ازپادشاهی بعشق نمی‌پردازی ومن از عشق ایاز پروای دوجهان ندارم.

کنون تو عشق خویش و عشق من بین

تفاوت زین گدا و خویشتن بین

محمود گفت بگو که کدام عضو او را دوست داری عاشق گفت من آن زهره ندارم که عشق او را در اندیشه مصوّر کنم و ببینم که بر کدام عضو او بیشتر عشق می‌ورزم، من برسراپای او عاشقم و نمی‌دانم که عشق من از چیست و برچیست محمود گفت چون تو نمیدانی که عاشق چیستی این بیقراری از کجاست. عاشق گفت من عاشق آویزهٔ گوش او شده‌ام زیرا لایق عشق خود او نیستم، محمود پرسید که این توجّه ازجسم پدیدآمد یا ازدریای جان برخاست. عاشق گفت این دُر از دریای عشق پدید آمده است و کسی میتواند بدان گوهر برسد که در این دریا غوّاصی کند محمود گفت در این دریا چگونه غوّاصی توان کرد؟ عاشق گفت شرط غوّاصی سبکباری است و کسی میتواند در دریا طلب گوهر فرورود که دست از جان بشوید و نفس فرو برد و ازهمه عالم چشم بپوشد ولی تو با این لشکر و پیلان وممل‌کت وسیع و خیل وحشم غوّاص این بحر نتوانی شد، محمود گفت من بی‌غوّاصی برایگان این دُریافته‌ام، اینك بنگر که در گوش ایاز است و مملوك منست، این دُر خاصهٔ منست و نصیب تو گرداب دریاست، عاشق گفت ای محمود بهتر از این فکر کن تو این دربدست نیاورده‌یی زیرا اکنون آن دُر در گوش ایازاست نه در گوش تو و اگرتو وفا کوش وعاشق تمام بودی ایاز حلقه بگوش تو نبود، تو می‌باید که حلقه بگوش او باشی. محمود ازاین سخن غرق خجلت شد وازتخت فرود آمد و باندرون رفت.

چنانکه می‌بینیم مقالهٔ چهاردهم با این حکایت پایان می‌پذیرد بی‌آنکه نتیجهٔ این حکایت معلوم باشد، تنها چیزی که از این قصّه بدست می‌آید آن است که

عاشقی با جاه وعزّت نمی‌سازد وعشق و خواری بایکدیگر توأم‌اند و رویهم رفته در این مقاله حکایت اخیر و حکایت « مهستی » و داستان « پیرعاشق و جوان گازر » بسیار ظریف و نیکوست. ولی بطوری که از تفصیل و بیان مطلب بخاطر میرسد مطالب این مقاله با یکدیگر ارتباط روشن و واضحی ندارد و جواب سؤال پسر چهارم درهمان حکایت اوّل تمام شده است وسایر مطالب بمناسبت لفظی و گاه از روی تناسب معنی بیکدیگر اتّصال یافته است بدون آنکه جواب پدر اقتضای آن مطالب را کرده و یا آن مطالب در اثبات جواب و تقریر مقصود پدر اندك دخلی داشته باشد.

مقالهٔ پانزدهم

این مقاله آغاز می‌شود بسؤال پسر پنجم که بگفتهٔ شیخ در مقدّمهٔ کتاب فقراست وطالب معدومات. پنجمین پسر ازپدر انگشتری سلیمان را می‌خواهد که سلیمان بوسیلهٔ آن انگشتری پری و دیو را در فرمان آورد و بساط بر پشت باد نهاد و زبان موران ومنطق طیر برو کشف شد.

پدرجواب می‌دهد که ملك و پادشاهی پایدار نیست و آنچه ناپایدار است نباید جست خاصه کـه وبال ملك بسیار است وملکان بکردهٔ خود گرفتار. آنگاه با اشاره بداستانهای شاهنامه مانند رستم وسهراب وقصّهٔ درفش کاویان که سرمایهٔ عزّت پادشاهان گذشته بود، ملك و پادشاهی ظاهر را انتقاد می کند که برچرم پایه‌یی تکیه دارد و بحقیقت آدمی باید که طالب ملك معنی باشد که پایدار است نـه جهنده و ناپایدار و براین مطلب قصّهٔ ذیل را بشاهد نقل می کند:

محمود بشکار رفته بود، اتّفاقاً ازلشکر جدا ماند و بدور افتاد. از دور دهی دید که دودی ازآن برمی‌خاست محمود اسب میراند تا پیش آن دود رسید که زالی برافروخته بود، محمود باو گفت مهمانت رسید چه برآتش می‌پزی؟ زال گفت مُلك می‌پزم. محمود گفت ای پیرزن مُلك بمن ندهی؟ گفت هرگز ندهم، من این ملك را برای خود می‌جوشانم وآنرا بمملکت توهم نمی‌فروشم زیرا ملك من از ملك

تو بهتر است ، ملك تو جهانی دشمن دارد ومن این‌ملك را بی‌غم باختیار دارم محمود از این سخن متنبّه شد و مُلك زال را خوشتر از ملك خود دید .

آنگاه شیخ می گوید که چون ملك ومال دنیوی‌را حساب آخرت در پی‌است ملك زال بهتر ازملك محمود است وزان‌پس بتعریف طریقت می‌پردازد که طریقت راه دیدن وسبکباری و کم آزاری گزیدن است و بقوت اندك ساختن و ملك وحشم را بجوی انگاشتن زیرا ملك ظاهر روی در زوال دارد و هرگز کمال نمی‌پذیرد بدانجهت که هرچه در عالم حس و جهان امکان است از نقص بر کنار نیست و اگر بظاهر روی در کمال نهد مانند ماه دو هفته باز کارش بنقصان می کشد بنا براین در جهان ناپایدار که همه چیز بر گذر است چه عزّت و چه خواری ، این هردو مساوی است .

چنانکه شیخی کار دیده ایوانی رفیع وطاقی‌بر کشیده دید که برسر آن‌همایی از گچ ساخته‌بودند ، شیخ گفت ای‌مرغ ناساز که ترا طایر دولت می‌خوانند بیشرمانه اینجا آمده‌یی ، هرروز برایوانی پرمی گشایی و برسرقصری می‌نشینی ، سایهٔ تو ارزش ندارد زیرا ناپایداری بهمراه آن است .

پس از این مثال شیخ بحدیث اوّل باز می گردد و از ناپایداری جهان سخن میراند وآنرا بسراب و خواب تشبیه می کند ومی گوید اگر از پندار بگذری همه عالم بچشم تو خوار می‌نماید . دلیل این سخن حکایت محمد غزّالی با سنجراست .

غزّالی بسنجر گفت حال تو ازدو بیرون نیست یابیداری یاخفته اگر بیداری تا چشم برهم زنی نقش جهان و ملك را زایل بینی و اگر خفته‌یی بمحض اینکه چشم باز کنی این‌ملك وسلطنت را نخواهی یافت پس‌چرا بملکی می‌نازی که اگر چشم بگشایی یا ببندی هیچ اثر ازآن نبینی ، گیرم که تو مانند یزدگرد پادشاه جهان باشی ، آخر درآسیا بخون می‌غلطی و اگر ازآن آسیا خبر نداری آسیای

چرخ را ببین که آخر در این آسیا همه‌چیز خرد و درهم شکسته می‌شود ، در این آتش خواه عود وخواه گیاه همه می‌سوزند و در زندگی نصیب همه خواب است و خیال ، خواه شاه باشد یا گدا .

•

شیخ این معنی را بحکایت ذیل توضیح می‌دهد :

سلطان محمود باسپاهی‌عظیم وشوکتی بی‌حد بقصد شکار در بیابان می‌تاخت ، پیری خمیده پشت و سر وپای برهنه وخاك آلود درمنه می کشید و میان خار میرفت محمود پیش‌اورفت و گفت نام توچیست ؟ گفت نامم محمود است ، محمود گفت‌عجب تو محمود ومن هم محمود ! ما هرگز برابر نیستیم . پیر گفت ای محمود وقتی من و تو ازاین راه برخیزیم و دوگز بزیر زمین فرو رویم آنگاه من و تو برابر می‌شویم چه درغفلتی وبتاج وتخت می‌نازی که جهان ازاین چوبهٔ تخت ، تختهٔ تابوت می‌سازد این چه ملك و سلطنت است که زمانی خوش نیستی بتنهایی نمیتوانی جایی بروی و بی‌لشکر کارت راست نمی‌آید ، آب نمی‌خوری مگر وقتی کـه چاشنی گیر اوّل بنوشد ، شب بی پاسبان خوابت نمی‌برد .

غم ملکی چرا چندان خوری تو که نتوانی که در وی نان‌خوری تو

نتیجه آنکه ملك قناعت از ملك محمود برتر است و زیاده طلبی روا نیست .

و باز درهمین معنی این حکایت را نقل می کند :

روزی سلطان محمود گازری را درراهی‌دید که پشته‌یی کرباس بردوش گرفته بود ، محمود گفت این کرباسها بچند ؟ گازر جواب داد که ای محمود از این همه کرباس ترا ده گز کافی است ، قیمت همه برای چه می‌پرسی ، محمود بگریست واز او بگذشت ، خشت زنی را دید که رویش ازتاب آفتاب مانند زغال شده بود و روی صحرا را پر ازخشت کرده بود ، محمود پرسید که این خشتها بچند ؟ او گفت ازاین همه ترا ده خشت کفایت می کند ، بیشتر چه می‌خواهی که اگر نیکوکار ویا بدکار

باشی بیش از ده گز کرباس و ده خشت بکار تو نمی‌خورد ، ای محمود چنان پندار که جهان بسر رسید ، از هوای نفس بگذر و بترك ملك گوی و پی خود گیر و کار خود بساز که از این همه پادشاهی جز یك دم بکف تو نیست ، فکر آن کن که همین دم نیز نمانده باشد ، محمود از سخن آن دو متنبّه شد و بسیار گریه کرد و آن دو را بنواخت .

شیخ از این حکایت نیز نتیجه می گیرد که حرص نباید ورزید و طلب بیشی نباید کرد زیرا نصیب آدمی بآخـر جز همین دو چیز (ده گز کرباس و ده خشت) نخواهد بود و در چند بیت با استفاده از داستانهای ایرانی بر زهد تحریض می کند و می گوید : « رگ راست بنهید و در کار دین مستقیم باشید » تـا این چرخ کوژ رفتار شما را بخود گرفتار نگرداند . آنگاه در تأیید این سخن قصّه‌یی عبرت‌انگیز از ذوالقرنین بدینگونه می‌آورد :

ذوالقرنین بحکیمی بازخورد ، آن حکیم خدا شناس پرسید که تا چند گرد جهان می گردی ودرعالم آشوب می‌افکنی ؟ اوجواب داد که نیمی از جهان گرفته‌ام میروم تا نیم دیگر برخود راست کنم حکیم گفت این طریق خرد نیست ، جهان گرفتن وآشوب انگیختن نه آیین مردان راه است . از این جهان ترا باید گذشتن . پندار که‌جهان برخودراست کردی ، رگ راست بنه و دردین براستقامت‌باش ، اینقدر میدانی که هرچند زورمند باشی درچنگك اجل ازموری کمتری ، در این جهان که قرارگاه تونیست چه کاخ و ایوان برمی‌فرازی بنگر که اختران فلك همه درسوزند و شب و روز درطلب ، خانه چنان مساز که چون کرم پیله درآن گـرفتار آیی ، نه دلبستهٔ منزل بلند و رفیع و نه دلتنگ از خانهٔ محقّر باش زیـرا دلتنگی و شادمانی هردو بر گذر است وهیچیك پایدار نمی‌ماند . آنگاه بمناسبت گـذشتن دلتنگی و

شادی شیخ ما قصّه‌یی بسیار ظریف برشتهٔ نظم می کشد :

پادشاهی دیندار که عالم در زیر نگین داشت بحکیمان درگاه خود گفت که حالی بس پریشان دارم و سبب آنرا نمی‌دانم ، برای من یك انگشتری بسازید که هر گاه غمناك باشم چون در وی نگرم دلشاد گردم و اگر دلشاد باشم از نگاه آن غمگین شوم ، حکیمان مهلت خواستند و با یکدیگر بمشورت نشستند .

بآخر اتّفاقی جزم کردند بیك ره بر نگینی عزم کردند
که بنگارند بر وی این‌رقم زود که‌آخر بگذرد این نیز هم زود

حاصل آنکه ملك این جهان ناپایدار است و مردم زنده‌دل ملك آن جهان راطلب می کنند و کسی بملك جاوید میرسد که دست ازملك فانی بشوید و بابراهیم ادهم اقتدا کند :

روزی ابراهیم ادهم برتخت نشسته بود و تاجی مرصّع برسرنهاده و جامه‌یی زرکش برتن و غلامان دست برسینه پیش او ایستاده بودند ، خضر بصورت مردی شتربان درآن مجلس وارد شد ابراهیم که او را دید پرسید که باجازهٔ که در این کاخ آمدی خضر گفت جای من اینجا نیست ، کاروانسرایی است که هر کس میتواند درآن منزل کند ، ابراهیم گفت این قصر پادشاهی است مگر دیوانه وغافلی که‌آنرا کاروانسرا می‌نامی ؟ خضر گفت ای شاه این منزل از آن که بود ؟ ابراهیم گفت که نخست جدّ من در اینجا بود و پس از او پدر من‌رسید و اینك من بسلطنت‌نشسته‌ام خضر گفت پس اینجا رباط است که می آیند ومیگذرند ، پیش از تو در اینجا منزل کردند و باربستند و پس ازاین نیز چنین خواهند کرد ، تودراین کهنه رباط‌چگونه در بند آسایشی منزلگاه تو اینجا نیست . ابراهیم از این سخن آشفته‌دل شد ودرپی خضر دوید وسوگندش داد که مرا بپذیر ، اکنون که تخمی در دل من کاشته‌یی آنرا

آب ده و بپرور و در این طلب از سلطنت دست کشید و یکی از مردان روزگار گشت .

حاصل‌سخن ، کسانی که ازسرّ فقر آگاهند ازملك ظاهرمی گذرند ودرویشی را اختیارمی کنند وازصورت پادشاهی‌بازمی‌رهند که بواقع نوعی گدایی‌است وشاهد این سخن حکایت محمود است با درویش :

روزی محمود با سپاه خود بدرویشی رسید و براو سلام کرد ، آن درویش علیك السّلام گفت و بیش اعتنایی نکرد ، محمود گفت عجب گدا متکبّری درویش گفت اگر خرد با تست نیك بنگر که گدا تویی زیرا در هر شهر و ده که رفتم آثار گدایی تو آشکارا دیدم ، چه برهر سرایی و برهر دکانی از برای تو مالی حواله می کردند اکنون بنگر که کدام یك از ما گدا هستیم . وزین پس شیخ شاهد دیگر براین گفته می آورد بدینگونه :

سنجر در خلوتی پیش رکن‌الدّین اکّاف رفت ، شیخ گفت از این پادشاهی ننگ نداری که از پیه پیاز پیرزنان نیز باج می‌ستانی سنجر گفت من چگونه از پیه پیاز باج می گیرم‌شیخ گفت که‌هیچ‌زالی‌نیست که چون ریسمانی‌رشت آنرا نفروشد و بسیم آن پیه وپیاز و هیزم نخرد و تو از هیزم و پیه و پیاز باج می گیری و از بز شبان سهم می‌ستانی ، آیا گدایی به از این پادشاهی نیست ؟ سنجر از این سخن بسیار متأثر و غمگین شد . ازین پس ، شیخ حالت اصحاب دنیا و توانگران را با فقیران مستغنی و بی‌نیازان درگاه می‌سنجد و تفاوت آن دو را چنین بیان می کند که اصل بی‌نیازی استغنا است و بی‌نیازی دل نه کثرت اموال زیرا مالداری باحرص، گدایی است و درویشی با استغنا ، توانگری و در این بیان از حدیث : « اَلْغِنیٰ غِنَی الْقَلْبِ » استفاده نموده است و بعقیدهٔ اوحرمت مرد بهمّت قوی وبلنداست نه داشتن سیم و زر ، درویش بلند همّت در عین بی‌چیزی بجهان اعتنا ندارد و توانگر

حریص با آنکه همه چیز دارد هیچ ندارد . و درضمن این حکایت حالت درویش مستغنی را روشن می‌سازد :

درویشی پی درمنه رفت و درمنه میزد ، در آن حال کیسهٔ زر از خاك بیرون افتاد ، درویش مستغنی از دیدن زر آشفته حال شد و گفت خدایا من چیزی می‌خواستم تا بسوزانم تو چیزی می‌دهی که مرا بسوزاند ، من درمنه می‌خواهم امّا درم نه‌می‌خواهم .

ازآن پس شیخ می گوید خود را بهمّت مرد کنید و بطلب زر وسیم بدرگاه این‌وآن مروید ، محمود که چنین‌آوازه وشهرتی دارد ازآن‌است که جانش‌بدرویشی پیوند یافته بود و اگر خویشتن بینی و کبر پیشه می کرد ، مردم هرگز یاد وی نمی کردند و بنا براین هرگاه پادشاهی شهرت و آوازه بفقر و درویشی حاصل می کند توهم می‌توانی‌بسبب فقر از ناموران جهان باشی ، زیرا شاهانی که برسرّفقر واقف شدند بسایهٔ پیرزنان و ضعیفان پناه آوردند و بنا برمعمول ذکر پیرزن و زال در گفتهٔ او نوعی از زمینه سازی است تا حکایت ذیل را بمطلب گذشته پیوند دهد :

روزی محمود ازلشکر جدا افتاد ، در راه بپیرزالی‌مصادف شد که قدی‌خمیده داشت و عصایی بدست گرفته بود و انبانی برپشت می کشید و پیاده بآسیا میرفت محمود باو گفت تو زور و توانایی نداری ، انبان بده تا درپیش اسب نهم ، پیرزن آن انبان‌برپشت اسب سلطان نهاد ، اسب‌مانند باد روانه شد ، اندکی که پیش افتاد ، آن زال بمحمود گفت ای محمود ، اگر امروز برای من نایستی و صبرنکنی من در فردای‌قیامت برای تونایستم وشفاعت خواه تونباشم ، من‌امروز بگرد اسب تونمی‌رسم توهم‌فردا بگرد من‌نخواهی رسید محمود از گفتهٔ آن زن متأثر شد وعنان درپیچید و با او قدم بقدم میرفت .

شیخ از این حکایت نتیجه می گیرد که باید احسان و نیکویی از محمود بیاموزیم ومراعات حال ضعیفان را پیشه کنیم ومقالهٔ پانزدهم رابهمین حکایت تمام می کند.

بطور کلّی این مقاله نکتهٔ دقیقی را متضمّن نیست و جنبهٔ زهد و وعظ دینی بر آن غالب است و از این رو میتوان گفت که مطلب تازه‌یی هم ندارد.

دراین مقاله حکایت سلطان محمود باآن زال که ملك می‌پخت وحکایت پادشاه و انگشتری و درویشی که کیسهٔ زر درمیان درمنه یافت دلکش و ممتّع افتاده است و سائر حکایات از نوع شعر عادی است. چیزی که هست مطالب مقاله بیکدیگر مرتبط و هماهنگ است.

مقالهٔ شانزدهم این مقاله با بحث پسر و استدلال او براینکه طلب ملك و سلطنت امری است طبیعی و درهمه کس آرزوی پادشاهی پنهان است و بنا براین از این آرزو نمی‌توان دست کشید، شروع میشود و از گفتهٔ حکیمی شاهد می‌آورد که گفته است که یك روز شاهی هم خوش است.

پدر جواب می‌دهد که سبب توجّه بملك اینجهانی غفلت از ملك آخرت است وکسی که بدان معنی راه یابد همین‌جا سلطنت دو جهان را برخود مسلّم می کند و بزرگان گذشته که از عزّت ملك درویشی آگاه شدند ملك دنیا را بجوی نخریدند و درآرزوی ملك جاودانی این ملك دو روزهٔ ناپایدار را ترك گفتند و بر اثبات این معنی داستان ذیل را نقل می کند:

زبیده از هارون الرشید پسری داشت که او را درخلوت نگهداشته و بیرون از قصر نفرستاده بود و درقصر خلافت او را می‌پروراند تا بخرد وعقل پرورش یافت. روزی از مادر خود پرسید که آیا عالم همین قصر خلافت است ویا بیرون ازین قصر هم محلّی وجایی هست؟ اگر هست بگذار تا بروم و ببینم، دل مادر براو بسوخت و

گفت ای مادر همین لحظه ترا بتفرّج از قصر بصحرا می‌فرستم ، آنگاه دستور داد تا خری مصری حاضر کردند وچند خادم را با او همراه کرد و از قصر بیرون فرستاد. آن پسر با خادمان در بغداد بتفرّج پرداخت چشمش که بر اوضاع بغداد و هنگامهٔ آمد وشد مردم افتاد ، سخت متعجّب شد زیرا تا آن روز چنان وضعی ندیده بود . اتّفاقاً تابوتی می‌بردندو کسان مرده بروی گریه وزاری می کردند ، پسرهارون‌پرسید که‌آیا مردن برای همه ضروری است ؟ خادم گفت مرگ حتمی‌وعام است‌وهیچکس ازبزرگ و کوچك وتوانگر ودرویش از مرگ رهایی‌ندارد ، پسر گفت با چنین کار مهمّی که من‌درپیش‌دارم چرا متوجّه احوال‌خود نباشم کودك‌ازاین تماشا بادل‌شکسته شبانگاه نزد مادر آمد و تمام شب از هیبت مرگ نمی‌خفت‌بامداد پگاه ازشهر بغداد بیرون گریخت وهارون پیوسته او راطلب می کردولی‌نام ونشانش از کس نمی‌یافت .

آورده‌اند که مردی ، بنّایی وکارگل داشت از خانـه برای پیدا کـردن مزدوری ببازار شتافت ، او روایت کرد که جوانی لاغر و زرد روی و مستغرق درد دیدم که تیشه و زنبیل در پیش نهاده بود ، گـفتم توکارگل و بنّایی توانی کرد ؟ گفت آری ، ولی من تنها روز شنبه کار می کنم . (عطّار می گوید آن مزدور را که پسر هارون بود بمناسبت‌آنکه تنها روز شنبه کار می کرد « سبتی » نامیدند) . او را بخانهٔ خود بردم ، باندازهٔ دو مرد کار می کرد ، هفتهٔ دیگر بسر بازار رفتم و او را بسیار جستم ، گفتند او دیوانه است و در فلان ویرانه منزل دارد ، من بآن ویرانه رفتم ، دیدم با حال زار بر زمین و در دام مرگ افتاده است ، گـفتم توبیمار و زاری و پرستار نداری ، امروز بخانهٔ ماآی تا تیمار تو بدارم ، باصرار و ابرام این معنی را پذیرفت وقتی بمنزل من رسید بیماری او شدّت یافت و بحال مرگ افتاد . گفت ای دوست از تو سه حاجت دارم گفتم هرحاجت که داری بخواه ، گفت وقتی

جان من بر آمد و از زندان تن بیرون پرید ، ریسمان در گردن من کن و مرا بر سر چارسو بکش وبگو این‌است جزای کسی که برخدای خود عاصی شود ، حاجت دوم مرا در این کهنه گلیم پاکی که با خود دارم کفن کن و بخاك بسپار ، سوم مصحفی با من است که میراث عبداللّه‌بن عبّاس است و هارون این را همیشه حمایل می کرد . این مصحف بر گیر و ببغداد رو و بهارون‌الرّشید سپار و بگو کسی که این مصحف بمن داد ترا سلام رسانید و گفت بیدار باش تا درغفلت نمیری و مادرم را بگوی که مرا از دعای خیر فراموش مکن . چون وصیّت بپایان رسید آهی کرد و جان داد . من مطابق وصیّت او ریسمان در گردنش کردم و بخواری بر روی خاك کشیدم آوازی شنیدم که ای‌نادان غافل با دوستان‌ما چنین میکنی ریسمان در گردن کسی می‌فکنی که نفس را درچنبر اطاعت کشیده بود ، او کشتهٔ ماست از اوچه می‌خواهی من ازهیبت آن آواز برخاستم و یاران خود را در پیش خواندم و او را شستیم و در همان گلیم کفن کردیم و بخاك سپردیم ، وقتی اینکاربپایان رسید برخاستم ومصحف را برداشتم وببغداد روان شدم‌وهمچنان سحر گاهی بر در قصر خلیفه هارون‌ایستادم تا هارون از قصر بیرون آمد مصحف را بدو نشان دادم بشادی از من بگرفت و گفت این‌مصحف که بتو داد ؟ گفتم مردی مزدور ولاغر وزرد روی ، همینکه لفظ مزدوری را شنید گریه بسیار کرد و از هوش رفت ، وقتی اندکی آرام گرفت پرسید که آن جوان کجاست گفتم خلیفه را بقا باد ، هارون بزاری زار گریه کرد و اشك ریخت وفریاد برآورد چنانکه سپاهیان اطراف او را گرفتند و بدلداری وتسلیتش‌پرداختند گفت هنگام جان‌دادن چه وصیّت کرد و چه پیغام داد ؟ گفتم وصیّت کرد که خلیفه را ازمن سلام برسان وبگوی که بدین شاهی وخلافت مغرور مباش ، بارخلق‌بردوش مگیر و بار حکومت خود بردوش‌مردم منه و بجیفهٔ دنیا دل مبند ، عدل و داد کن و دین ورزی پیش گیر که ملك دنیا وزر و وبال است و نور ایمان سرمایهٔ کمال ،

هارون از این وصیّت غمگین‌تر شد و مرد را بحرمسرا برد و در پیش پرده‌یی بنشاند که زبیده درپشت آن پرده نشسته بود ، گفت قصّهٔ آن جوان را باز گوی ، آن مرد قصّه را آغاز کرد تا بدانجا رسید که ریسمان در گردنش افکنند و بزاری برخاک می کشید ، در اینجا فریاد زبیده از پشت پرده بلند شد و گفت ای مرد ریسمان در گردن خلیفه زاده انداختی و برخاك کشیدی ، و این سخن را بـا آه و زاری تمـام تکرار کـرد ، باری زبیده نشانی گـور پسر را از او پرسید و بر سر قبر او بنایی آراسته کرد .

پس از این حکایت شیخ از بی‌اعتباری ملك ظاهر و ناپایداری تـوانگری و قدرت مادّی سخن می کند و همان لهجهٔ واعظانه را که در مقالهٔ پیشین داشت بـکار می‌بندد و آنگاه می گوید که پسرهارون الرّشید را شناختی ؟ اینك قصه‌یی از پدراو باتو باز گویم :

روزی‌هارون گذرمی کرد ببهلول‌بازخورد ، بهلول‌آواز بر آورد که ای‌هارونِ غصّه‌خور هارون قوی در خشم شد و ازلشکریان پرسید که این بی‌سروپای کیست که مرا بدین نام می‌خواند ، گفتند ای خلیفه بهلول است هارون پیش او رفت و گفت مگر مرا نمی‌شناسی و ازحرمت من خبر نداری که بدین نام پست مـرا آواز میدهی و مگر این‌قدر نمی‌دانی کـه اگر بخواهم هم اکنون خونت برخاك میریزم گفت این‌میدانم ولی از این‌نکته هم اطّلاع دارم که اگردرمشرق پای زالی‌برسنگ آید و یا پلی شکسته باشد که بزی از روی‌آن عبور نتواند کرد و تو درمغرب باشی مسؤول آن همه تو خواهی بود و از تو خواهند پرسید هارون گریه کـرد و گفت اگر وامی داری تا بدهم و بگذارم بهلول گفت تو از خود هیچ نداری و وامی است که از دیگران نزد تو است تو وام بوام می گزاری وخون بخون می‌شویی ، برومال مردم را پس بده زیرا کسی بتو نگفته است که از مردم بستان و بفقیران ده هارون

از بهلول اندرز و نصیحت خواست بهلول گفت چنین که تو گرفتار دنیا شده‌یی اهل دوزخی ومن نشانهٔ دوزخیان بر روی تومی‌بینم ، بروآن علامتها را محو کن هارون گفت پس اعمال دینی من کجا میرود بهلول گفت من آن ندانم ولی همیشه احـوال تـرا مانند دوزخیان می‌بینم هارون گفت من نسب بـا رسول خدای پیوسته دارم . بهلول گفت مگر نمیدانی که روز قیامت نسب را اعتباری نیست هارون گفت امیدم بشفاعت پیغمبراست بهلول جواب داد که شفاعت‌بی‌اجازه واذن‌خدا صورت‌نمی گیرد . هارون با سپاه گفت بگذریم که سخن او سخت دردناك است .

شیخ بازپس از این حکایت سخنان زاهدانه سر می کند و توانگری وعزّت و جاه دنیا را سخت نکوهش می‌نماید و از ناپایداری حیات بشری و بقای انسانی کـه کمتر از سنگ است مضمون برمی‌تراشد و میگوید همه برای مرگ زاده‌ایم و در اینجا اندیشه وفکر او بگفته‌های خیّام از قبیل :

در هر دشتی کـه لاله زاری بودست
آن لاله ز خـون شهسواری بودست

واینکه گل هر کوزه ازخاك پادشاهی وشاهزاده‌یی است نزدیك میشود و باین مناسبت حکایت ذیل‌را می آورد :

سلیمان کوزه‌یی‌طلب کرد که‌ازخاك مردگان نباشد تاآبی بآسودگی بیاشامد هرچه جستند چنین خاکی بدست نیاوردند یکی از دیوان گفت من چنین خاکی توانم‌آورد آنگاه بقعر دریا فرو شد و هزاران گز از زیر دریـا خاکی بیرون آورد و ازآن گل کوزه‌یی ساخت وقتی‌سلیمان آب درآن کوزه ریخت وخواست بنوشد، کوزه بزبان‌آمد و گفت من‌فلان پسر فلانکس هستم ای سلیمان از روی کرهٔ زمین تا پشت گاو وماهی همه ذرّات ، جسم فرسودهٔ مردم است و خاك تن خلق است که بر

روی هم توده شده است اگر تو بخواهی خاکی بکف گیری که از تن مردگان نباشد نخواهی یافت . وچنانکه ملاحظه می کنید این تصویر دیگر است از گفتهٔ خیام :

« این کوزه چومن عاشق زاری بوده است . الخ . . . » .

شیخ می گوید خوشا حال آن گل که کوزه میشود و راحتی بدل مردم میرساند نه آنکه تنوری شود که مردم را در آن بسوزانند ، پیداست که نتیجهٔ حکایت فوق جز مطالب واعظانه و زاهدانه نتواند بود و از همین رو شیخ پس ازین حکایت بیاد گورستان می‌افتد و بررفتن بگورستان و زیارت مردگان تحریض می کند وبعقیدهٔ او صفای آنجهانی در گورستان بدست می‌توان آورد و دل از زیارت مردگان ، زنده می‌شود و در این‌جا سخن شیخ بـا اهل منبر و زاهدان خشك مناسبت تمام می‌یابد و از گفتهٔ صوفیان دریا دل بدور می‌افتد و در توضیح این مطلب شیخ حکایتی بدین طریق نقل می کند :

پادشاهی بریکی از درویشان خشم گرفت و او را از پیش خود براند و گفت نخواهم که درملك من‌باشی ، درویش ازقصرپادشاه یکسره بگورستان‌رفت وآزادوار بنشست ، شاه بدو پیغام فرستاد که نه من ترا گفتم که از ملك من بیرون رو ، گفت من‌هم چنین کرده‌ام و اکنون در مملکت تو نیستم زیرا گـورستان نخستین منزل محشر وآن سرای است .

آنگاه شیخ مثل میزند که وقتی زن را درد زادن می گیرد مـردم می گویند یك پایش در این عالم و پای دیگرش در آن عالم است همچنین آدمی تا در ایـن جهان است میان دونفس گرفتار است که اگر نفس فرو رود و برنیـاید نشانی ازوی در عالم باقی نمی‌ماند بنابراین برفته و گذشته تأسف نباید خورد و از وقت گذشته یاد نباید کرد که دیگر بچنگ نمی‌آید و این مطلب چنانکه می‌بینید با سابق‌خود

ارتباطی ندارد و این حکایت که بعداز اینمطلب می‌آورد هم بگفته‌های گذشته‌پیوند و ارتباط نیافته است :

جوانی‌زنی ماهروی بازدواج گرفت ، اتّفاقاً آن‌عروس بدرد زادن‌مرد وشوهر او را بخاك سپرد . و بشیشهٔ گلابی که آن زن وقتی پای خود بدان شسته بود خاك را گل کرد و سر گور بدان استوار ساخت .

شیخ می گوید چرا پای بند او شده بود که می‌باید تا بدین حد گرفتار شود و بشیشهٔ گلاب که او پای خود را شسته بود اینهمه دل ببندد .

این حکایت بی آنکه نتیجهٔ مهمّی بدست دهد بپایان میرسید و مقالهٔ شانزدهم نیز دراینجاختام می‌پذیرد . وبطور کلّی میتوان گفت که این‌مقاله دنبالهٔ مقالهٔ پانزدهم است و هیچ مطلب تازه ندارد و آن بلندی فکر که در آثار عطّار گاه بگاه می‌بینیم در این مقاله بچشم نمی‌خورد .

مقالهٔ هفدهم

این‌مقاله آغاز می‌شود باستدلال پسر که مردم همه بردرگاه شاهان اجتماع می کنند و از ایشان روزی می‌طلبند و طالب درگاه سلاطین‌اند و مثل اینکه پسراقبال مردم را بردرگاه سلاطین می‌خواهد دلیل صحّت طلب ملك وجاه بشمارد . پدر جواب میدهد که تا کی‌درپی ملك فانی میروی و در این ملك فانی چرا مظلمهٔ مردم را بگردن می گیری و درحقیقت استدلال پدر اینست که توجّه مردم سبب گرانباری و اتلاف عمر میشود و براستی فایده‌یی ندارد . خاصه که هرچه انسان سبکبار باشد مرگش آسان‌تر است و بـا اینکه زوال ملك و پادشاهی محسوس است طلب کردن آن نامعقول می‌نماید آنگاه تمثیلی مناسب این مطلب درنظم می کشد :

یکی ازبزرگان گفت من از گوسفندان عجب ندارم که درپی‌یکدیگربمسلخ میروند تـا سر ایشان را درآنجا می‌برند ، ولی من از قصّاب عجب دارم کـه سرآن

گوسفندان غافل را می‌برد وغفلت دارد که روزی بتیغ مرگ سراو را خواهند برید.

نتیجه آنکه از مرگ دیگران وزوال ملك وعزّت، عبرت باید گرفت و نباید تصوّر کرد که اقبال روزگار بسود ماست زیرا این پروردن برای کشتن و خوردن است چنانکه گوسفند را فربه می کنند تا سرش ببرند و مرغ خانگی را برای کباب کردن دانه می‌دهند. و پس از آن شیخ حکایت ذیل را که بسیار لطیف است منظوم می‌سازد:

بازی بمرغ خانگی عتاب کرد و گفت چرا از مردم می گریزی وحال آنکه ترا مراقبت می کنند و دمی بی‌آب و دانه نمی گذارند و از مرغان شکاری درپناهت می‌دارند، سخت بی‌وفایی که از چنین مردم مهربان می گریزی، ولی من چنین وفا دارم که وقتی بطلب شکار پرواز می کنم بازمی گردم وبردست صاحب خود می‌نشینم مرغ خانگی گفت که ای باز بی‌دانش و بی‌خبر هیچ باز کشته و سربریده در خانهٔ مردم یافته‌یی؛ بنگر که ازجنس تو یك تن کشته نمی‌شود ولی‌من‌بسیارمرغ بریده‌سر و پاشکسته و برقلّاب آویخته دیده‌ام من از وفای آدمی که عاقبتش سربریدن است بیزارم مرا آدمی برای آن می‌پرورد که سر ببرد و بخورد.

شیخ نتیجه می گیرد که همچنین جهان آدمی را می‌پرورد تا خونش برخاك ریزد آنگاه بعالم خطاب می کند و ازبیوفایی روزگار گله می‌نماید ومیگوید حاصل گردش ایّام جز حیرت و عبرت نیست و من بارها عجایب نامهٔ روزگار را مطالعه کرده‌ام ولی سراپای آنرا نیافتم، دربن‌جهان لاف دانش نمی‌توان زد و دعوی کشف اسرار نمی‌توان کرد وزانپس قصّه‌یی میاورد که درآن عمر خیّام را انتقاد می کند و آن قصّه این اُست:

مردی صاحبدل و باطن بین بود که ارواح را می‌دید و ازسرّ آنها خبر می‌داد و بسر هر گور که میرسید هرچه برمرده می گذشت میدانست و خبر می‌داد. یکی

از بزرگان بجهت امتحان او را بسر قبر عمر خیّام برد و گفت در این خاك چه می‌بینی گفت در این خاك مردی ناتمام می‌بینم که روزی دعوی دانش ومعـرفت می کرده و اکنون جهل خود را معاینه می‌بیند وعرق خجلت می‌ریزد .

نتیجه آنکه کسی راز جهان را کشف نمی کند ، ولی سراپای جهان جز درد و دریغ نیست و یکسر بازیچه است چنانکه از کسی پرسیدند که حال جهان چگونه می‌بینی گفت من عالم را مانند سفرهٔ شطرنج می بینم که بازیـگران از دو سو صف می‌آرایند و بازصفها را برهم‌می‌زنند وفی‌المثل یکی‌را ازخانهٔ خود خارج می کنند و دیگری‌رابجای آن‌میگذارند، گاهی‌نیز بشاه حمله‌می‌برندواوراخانه‌بخانه‌می گردانند واین‌عمل‌پیوسته هست تاوقتی که کاربازی بپایان رسد واسباب بازی‌را بیرون بریزند اکنون عالم همه لهو ولعب است و بدان مغروروفریفته نباید بود .

نظیر دیگر برای قصّه سابق آن است که :

از دیوانه‌یی پرسیدند کـه کار خدا چیست ؟ گـفت اگر لوح کودکان را دیده‌یی کارخلقت را نیز چنان دان ، همچنان که طفل برروی تخته چیزی می‌نویسد و سپس آنرا می‌شوید و باز می‌نویسد همچنین خدا نیز جز اثبات و محو و نوشتن‌و ستردن کاری ندارد . پس‌شیخ میگوید تمام زیور و زیبایی‌خلقت همه درمعرض‌زوال است مانند رنگی که زنان بردست می کنند هرچند زیباست ولی روزی بیش پایدار نیست و بسبب آنکه دوام ندارد شایسته است که بدان نگار و زیبایی که در خلقت است هیچ کس‌دل‌نسپارد ، بنگرید که مصطفی(ص) که ازهمه مردم برتر بود چگونه از دنیا اعراض داشت گرسنه می‌خفت و بفقر و درویشی می‌نازید . خاك بر ملك جهان پاشید و درملك درویشی کمالی داشت که هیچکس را طاقت آن متصوّر نیست . گواه‌زهدوبی‌اعتنایی‌اوبدنیا این‌است که : اسامة‌بن‌زید روایت می کند که‌پیغمبر(ص)

فرمود ابوبکر و عمر را بگو تا نزد من حاضر آیند، وقتی ابوبکر و عمر حضور یافتند، فاطمه زهرا را نیز پیش خواند و گفت جهاز خویش حاضر کن که با تو بخانهٔ علی بریم، فاطمه دستاسی و حصیری کهنه از برگ خرما و مسواك و نعلینی و یك کاسهٔ چوبین و بالشی از پوست میش و چادری که هفت شکاف خورده بود از خانه بیرون آورد و جهازش همین بود، پیغمبر آن دستاس را برداشت و ابوبکر حصیر را و عمر آن بالش را، و فاطمه آن چادر کهنه برسر افکند و نعلین در پای کرد و مسواك را بدست گرفت و من هم آن کاسهٔ چوبین را برداشتم و با فاطمه بخانهٔ علی روانه‌شدیم. مردم که آن جهاز محقّر و عروس بی زر و زیور را می‌دیدند تعجّب می کردند و من هم گریه می کردم، پیغمبر بمن گفت چرا گریه میکنی، گفتم از درویشی و فقر دختر تو گریه می کنم که قیصر و کسری چه اندازه تجمّل دارند و تو که سرور دو جهانی جهاز دخترت اینست، پیغمبر گفت ای اسامه چون مرگ حق است اینقدرهم بسیار است.

بدنبال این حکایت شیخ ببیانی زاهدانه و واعظانه از بی‌وفایی و بی‌اعتباری دنیا سخن می کند، ومضمون های شاعرانه می‌سازد که حاصل همه آنها ناپایداری جهان و بی‌اعتباری حیات دنیوی و مسلّم بودن مرگ است و ازهمه اینها نتیجه می گیرد که مردم پیر را که موی چون پنبه سفید شده است عیش و نشاط مناسب نیست و حکایت ذیل را گواه می‌آورد:

مردی پیر دختری جوان بخانه‌آورد ولی میان آنها موافقت وسازگاری نبود وهر گاه می‌خواست روی دختر را ببوسد او سر بعقب می‌برد، یکی از دوستان از آن پیرسالخورده پرسید که حال‌تو با زن چگونه است؟ گفت حال من چه می‌پرسی که هر گاه می‌خواهم روی او را ببوسم میگوید پنبه در دهان مرده می‌نهند و ریش تو مانند پنبه سفید است وهر گاه مرا می‌بوسی مویت بدهانم میرود.

حاصل آنکه پیری که مویش چون پنبه سفیداست باید که پنبهٔ غفلت از گوش بیرون بیاورد و حجاب بر گیرد تا آنکه دلش بایمان معمور و آبادان شود نه آنکه پس از عمری دینداری کافر بمیرد چنانکه :

یکی ابوبکر ورّاق را درخواب دید که مانند ابر بهاری اشك میریخت ، از او پرسید که ای مرد راه خدا تو چرا این همه گریه می کنی ؟ گفت چگونه گریه نکنم که امروز در این گورستان ده مسلمان بخاك سپردند که یکی از ایشان ایمان باخود بهمراه نیاورده بود .

شیخ می گوید کارسخت مشکل افتاده است وعجب آنکه مردم غافل‌اند کسانی که از عاقبت کار خبر دارند روزگار دراندوه می گذارند وخودرا نه کافر و نه‌مسلمان می‌شناسند و اینطور بنظر میرسد که مقصود شیخ تقویت عقیدهٔ مرجیان است که می گویند که هیچکس نمی‌تواند بگوید که من مؤمنم . بر این‌سخن شیخ‌ما گواهی از حکایت ذیل می‌آورد :

شیخی که شصت هفتاد سال عمر کرده بود بحال مرگ افتاد ، گفتند اکنون که بدان جهان میروی باز گو تا در کجا دفنت کنیم گفت نورمسلمانی ندارم تا مرا در گورستان مسلمانان بخاك‌سپارید وقوّت انکارجهودان‌نیز نداشته‌ام تامرا درقبرستان ایشان دفن کنید من که نه مسلمان روشندل و نه جهود منکر بوده‌ام بهتر آن است که میان قبرستان مسلمانان و یهود دفنم کنید .

باز شیخ بدنبال این حکایت از دشواری عاقبت و سختی راه آخرت و اینکه برقوّت ایمان و حسن عمل تکیه نمی‌توان کرد زیرا معلوم نیست آخر و عاقبت کار چیست سخن‌آرایی می کند و بآخر می گوید که چه دانی و از کجا اطمینان داری که چراغ ایمان برسرراه مرگ خاموش نگردد و در دم‌آخر باکلمهٔ کفر ازجهان بیرون نروی . چنانکه :

سفیان ثوری را حکایت می کنند که در جوانی قامتش چون کمان خمیده بود از او پرسیدند که ای امام امّت چرا درجوانی پشتت دوتا وخمیده شده است چه بظاهر هیچکس را درجوانی پشت خم نمی‌شود، ترا چه افتاد تاچنین شدی گفت مرا شیخی بود که در راه دین بدو اقتدا می کردم تا در نزع افتاد، من ببالینش رفتم و او را در غایت اضطراب و بی‌قراری دیدم که مانند برگ درخت می‌لرزید و پیوسته اشک میریخت گفتم شیخا این چه حالت است، گفت ایمانم در وبال افتاده و با آنکه پنجاه سال در راه دین ریاضت کشیده‌ام اینك مرا می گویند تو ردّ بابی و شایستهٔ درگاه ما نیستی، من که از شیخ خود این سخن شنیدم سخت اندوهگین شدم و از این اندوه پشتم خمیده شد که هر گاه نصیب استاد چنین باشد کجا شاگرد را امید حسن عاقبت تواند بود.

و باز پس از این قصّه شیخ مطلب را از سر می گیرد و حیات را بچراغی که بر راه باد نهاده باشند تشبیه می کند و میگوید وقتی چراغ روح خاموش شد دیگر بدان دسترس نیست و گریه و اندوه سود ندارد و چراغ مرده بآب اشك روشنی از سر نمی گیرد، بعد آدمی را با حیوانات مقایسه می کند و می گوید حال سگ به از آدمی است که میمیرد وحشر ونشر ندارد امّا بیچاره آدمی که بعد از مرگ قیامت بدنبال اوست و حساب وعقاب و دوزخ در انتظار او و پس از این تقریر مثل آنکه شیخ می‌خواهد راه چاه را نشان بدهد و آن راه، زنده شدن بعلم و دانش است و در این‌صورت بنظر او جای نومیدی نیست زیرا معرفت و درد دین آدمی را بسعادت رهنمون است چنانکه جهودی را این سعادت بحاصل آمد.

جهودی سالخورده در شام بود که چون توراة می‌خواند و بنام پیغمبر میرسید نامش را می‌سترد و یا کاغذ را می‌چید ولی هرروز که مصحف توراة باز می کرد آن نام را نوشته می‌دید تا دلش از این کار بگرفت و باخود گفت مگر دین محمّد حق

است و بر این نیّت راه مدینه پیش گرفت و گرمگاه روزی بمدینه رسید ولی بجایی راه نمی‌برد تـا در نزدیك مسجد پیغمبر بانس‌بن مالك مصادف شد و از او خواست تا او را نزد پیغمبر برد، انس با چشم خونبار مسافر از راه رسیده را بمسجد درآورد صحابه درمسجد جمع شده بودند و ابوبکر درمحراب نشسته بود، آن پیر طالب و سالخورده پنداشت که پیمبر درمحراب نشسته است گفت ای رسول‌خدا سلام من برتو صحابه که نام پیغمبر را شنیدند خروشی زار ازدل برآوردند و اشك خون می‌افشاندند آن‌مرد غریب دلشکسته شد و گفت اگر سخنی نا بایست گفتم ازمن مرنجید که‌مردی غریبم و سیرت و سان شما نمی‌دانم عمر گفت تو غفلت نکرده‌یی و دقیقه‌یی از ادب فرو نگذاشته‌یی ولی گریهٔ ما از آن جهت است که اکنون هفته‌یی میرود تا پیغمبر ما از دنیا رفته است، پیرسالخورده که از این واقعه خبر یافت جامه برتن پاره کرد و فریاد واشوقا و واویلا برآورد چنانکه گفتی ماتم پیمبر تازه شد. آخر یهودی گفت که یکی از جامه‌های پیغمبر بمن دهید که اگر این بخت مرا میسّر نشد تا روی او ببینم باری بویش از جامه بشنوم عمر گفت جامهٔ او از دخترش فاطمه باید خواست علی گفت که می‌تواند سخن جامهٔ پیغمبر با زهرا بگوید که او در این یك هفته از زاری نخفته و با هیچکس سخن نگفته است، سرانجام بدرخانهٔ فـاطمه رفتند و در زدند وقصّه با فاطمه باز گفتند، گفت آری وقتی‌پیمبر جان می‌داد گفت ما را عاشقی در راه است که روی ما دیدن روزی او نیست، این مرقّع بدو دهید و از منش سلام گویید، وقتی‌مرقّع بیهودی دادند، بوی مصطفی شنید وجانش درجوش آمد واسلام آورد و گفت مرا برسر خاك وی برید همین کـه بسرخاك مصطفاش بردند از شدّت اشتیاق روی برخاك نهاد و جان تسلیم کرد.

شیخ نتیجه می گیرد که اسلام چنین باید آورد و درپیش معشوق جـان تسلیم باید کرد.

مقالهٔ هفدهم بهمین حکایت و نتیجه‌یی که باز گفتیم ختام می‌پذیرد و چنانکه دیدیم مبنای این مقاله نیز بر زهد و عبرت است و مطلب تازه‌یی ندارد و با اینهمه تمثیل جهان و آفرینش بسفرهٔ شطرنج ولوح کودکان و حکایت دختر جوان و شوهر پیر، زیبا و لطیف و نیکو ساخته شده و داستان یهودی درآخر این مقاله هرچند از صحّت عاری است ولی شیخ آنرا سوزناك ساخته و خاصه بیان حال فاطمهٔ زهرا و گفتگوی او باصحابه شاعرانه و نیك دلپذیر است.

مقالهٔ هیجدهم

از آغاز مقاله پیداست که پسر از نصایح پدر پند گرفته و قانع شده و دانسته است که ملك و عزّت دنیوی پایدار نیست و از این رو از طلب نگین سلیمان منصرف میشود و سرّ آنرا از پدر می‌پرسد و پدر سرّ آن را درضمن حکایت ذیل بیان می کند وآن داستانی است که در الف لیلة ولیله مذکور است:

بلوقیا وعفّان بطلب خاتم سلیمان همسفر شدند، غاری درمیان هفت دریا بود که بدانجا کس راه نداشت یکی‌ازپریان درشکل‌ماری ظاهرشد وعفّان را گفت که برگ فلان درخت را بگیر وآب آن برپای بمال و بر روی دریا برو، آن دو همراه آن درخت را پیدا کردند و آب برگ آن درپای مالیدند و بسرعت برروی دریا روان شدند آخر چون در میان هفت دریا بدان غار رسیدند دیدند که در پیش غار تختی نهاده‌اند وجوانی بر روی آن تخت خوابیده که انگشتریی در انگشت‌دارد و در پای تخت اژدهایی حلقه زده است، اژدها که ایشان را دید از خواب بیدار شد و آتش می‌افشاند، عفّان سخت بترسید و برفیق خود گفت زنهار پیش مرو و جان خود برباد مده، بلوقیا نپذیرفت و نزدیك تخت رفت و خواست تا انگشتری را از انگشت خفته بیرون آورد که آن اژدها آتش افشاند و او را مانند زغال سوزانید. عفّان پای درگریز نهاد و باندیشه فروشد و دانست که مهر و خاتم و نگین سلیمان

قناعت است که ملکی است جاوید و بی‌زوال ، زیرا سلیمان خود نیز آن ملك را بنیروی قناعت نگه می‌داشت چنانکه گویند :

سلیمان با سپاه خود بر پشت باد سفر می کرد در آن میان بخاطرش رسید که هیچکس امروز بعزّت من درجهان نیست ، ناگهان گوشه‌یی از بساط کژ شد و فرو رفت ، سلیمان بانگ بر باد زد که شادروان مرا چرا کژ می کنی و کرا می‌خواهی بر زمین افکنی ، باد گفت ای سلیمان گناه از من نیست ، دل کژ مکن تا کژ نروم وبساط تو کژ نکنم ، خدای بمن‌فرموده است که سلیمان تا دل را مستقیم دارد بساط او را مستقیم نگه می‌دار وهر گاه که دل اوبدنیا میل کند و کژ رود فرمانش مبر .

نتیجه آنکه قناعت ملك بی‌زوال است و برهمه چیز ترجیح دارد ولی قناعت بفقر و درویشی قائم است ، اگـر پادشاهی معنوی آرزو داری کبر بگذار و قناعت کن که خاتم ملك سلیمان قناعت بود آنگاه چند بیت در صفت قناعت می گوید که مضامین آن شاعرانه است و نوعی از تخیّل درآن راه یافته است و از ایـن مضامین شاعرانه تخلّص می‌جوید باینکه دل برخدای باید داشت و بغیر او التفات نباید کرد ولی همین مضمون را نیز با مناسبات لفظی تقریر می کند و از شباهت خطی مَلِك ومُلك استفاده می‌نماید و می گوید مُلك جهان بی مَلِك جان را در خطر می‌نهد و باندك تأمّل روشن است که این مضمون بافی برای آن است که حـکایت ذیل را بمطالب سابق مرتبط سازد :

مأمون خلیفه غلامی زیبا روی و خوش اندام داشت و مـأمون از دیرباز می‌خواست که باطن آن غلام آشکار شود و بداند که بحقیقت دوستدار اوست و وفادار است و یاآنکه فقط جمال ظاهر دارد واز کمال باطن بهره‌یی نبرده است اتّفاقاً قومی از مردم بصره بتظلّم و فریادخواهی نزد مـأمون آمدند و از امیر بصره شکایت کردند و از مأمون خواستند که اورا معزول کند ، مأمون درنهانی شاکیان را گفت

که این غلام را بامیری از من درخواست کنید، متظلّمان بصره گفتند ای خلیفه اگر این غلام امیر ما شود ما از ظلم آن امیر آزاد میشویم، مأمون نگاهی بجانب غلام افکند تا پایداری او در محبّت و وفای او درخدمت تا چه حدّ است و باو گفت تو در این باره چه می گویی؟ اگر مایلی که از نزد ما ببصره بروی تا فرمان امارت تو بنویسند غلام را هوس امارت در دل و سر پیدا شده بود و مأمون بفراست این معنی را دریافت و دانست که او درخور محبّت نبوده است و از کرده پشیمان شد و درنهان نامه‌یی بامیر بصره نوشت که وقتی غلام ببصره می آید بفرمای تا شهر وبازار رابیارایند و زهر درشربت کن و بغلام ده و او را از راه برگیر.

منادی گر ز هرسو برنشانید — که میگویند واسبش می‌دوانید
که هر کش بر مَلِك مُلك اختیار است — جزای او بتر زین صد هزار است

آنگاه شیخ می گوید که خدا آدمی را از برای خود آفریده است و بنابراین نمی گذارد که دل بچیز دیگر بدهد راه خدا در پیش گیرید که اگرچه راه دشوار است ولی یار طالب است و هرقدم که بسوی او بردارید او مسافتی پیش می آید و بی گمان شیخ این مضامین را از حدیث: «یا اِبْنَ آدَمَ خَلَقْتُ الْاَشْیاءَ لِاَجْلِكَ وَ خَلَقْتُكَ لِاَجلی.» و حدیث «مَنْ تَقَرَّبَ اِلَیَّ شِبْراً تَقَرَّبْتُ اِلَیْهِ ذِراعاً.» استفاده کرده است و نتیجه می گیرد که چون خدا ترا بدرگاه می‌خواند تأمّل و درنگ برای چیست؟ بنگر که شتری ببانگ درایی راه می‌رود و بآواز حدایی مسافت دراز درهم می‌سپرد چنانکه:

اصمعی نقل می کند که در بادیهٔ عرب بخیمهٔ یکی از اعراب درآمدم و مهمان او شدم، غلامی زنگی دیدم که اورا بزنجیر کشیده بودند و او بزاری می‌نالید گفتم چه کرده‌یی تا ترا در بند کشیده‌اند؟ گفت گناهی بزرگ دارم ولی حرمت

مهمان پیش خواجهٔ من بسیاراست ، مرا از وی بخواه ، وقتی طعام حاضر شد ، اصمعی دست بسوی نان نبرد و گفت نان تو نشکنم مگر آنکه این غلام سیاه را بمن ببخشی میزبان گفت گناه او بزرگ است و بخشیدنی نیست ، پرسید که چه کرده است ؟ گفت چهارصد اشتر زورمند بارکش داشتم که در زیربار گران بودند ، باآواز حدی آنهارا ده منزل بی‌خورد وخواب براند و اشتران از لذّت آواز او راهی چنان صعب و دراز درهم سپردند و چون بمنزل رسیدند یکسره مردند .

نتیجهٔ این حکایت مقایسهٔ مردم بی درد وغافل است باشتر که آنها باآوازخوشی سرمست‌شدند همانگونه که سعدی گفت : اشتر بشعر عرب درحالت است و طرب الخ . وآدمی با آنکه از حضرت حق ندا پیاپی میرسد و پیام غیبی بجانش فرو می‌فرستند در راه طلب گامی برنمی‌دارد و در منزل اوّل باز می‌ماند . پس از این مقایسه شیخ اندرز تلخ می گوید و یادآوری می کند که خدا آدمی را برای خود آفریده وجان ومال او را خریده است وبااینهمه‌آدمی بخود مشغول واز حق‌غافل است وسرمایه‌یی که حق‌بدو میدهد در راه شیطان صرف می کند و با آنکه خدایش بخود می‌خواند از پی‌شیطان می‌رود و ازعلم و اشراف حق شرم نمی کند ، ولی‌آنگاه که پرده برافتد از خجلت و تشویر خواهد سوخت ، این سرزنش و ملامت و اندرز تلخ بدینجا که رسید باقتضای مقام شیخ ما حکایت برادران یوسف را مناسب حال می‌بینند و آنرا بدینگونه در نظم می کشد :

وقتی یوسف را درچاه افکندند جبرئیل نزد وی آمد و بشارت داد که ازین جدایی و چاه رهایی خواهی یافت و بپادشاهی مصر خواهی رسید و حق تاج عزّت برسرت خواهد نهاد و مصریان را بندهٔ تو خواهد کرد و برادران ترا بطلب نان و از روی خواری بدرگاه تو خواهد کشاند ، باز گو تا در آن هنگام چگونه برادران را کیفرخواهی کرد ؟ درزندان می‌افکنی و یا بزخم چوب و تازیانه رنجورمی‌سازی

و یا بر دار می کشی ؟ یوسف بجبرئیل گفت وقتی برادران نزد من آیند از رفته سخن نگویم وبملامتی نرم اکتفا کنم ، تنها خواهم گفت که هیچ میدانید که با یوسف چه کردید ، ایشان را همین ملامت کافی است زیرا اگر دل ایشان از سنگ خاره هم باشد بدین ملامت برخود خواهد شکافت .

نتیجه‌یی که شیخ ازاین‌حکایت می گیرد مرتبط است بمطالب سابق یعنی آنکه پیام غیبی بسوی آدمی متواتر است و او از آن غافل ، در اینجا شیخ دلیل آن غفلت را که بعقیدهٔ او عبارت از بی‌دردی ومرده دلی است بیان می کند و می گوید این حدیث و سودای عشق الهی بدان سبب درجان آدمی کارگر نیست که خام است و استعداد ندارد و از درد تهی است ، سوزش عشق و سودای طلب باید که شمع شوق و درد در دل او برافروزد تا جویای وصال گردد .

پس از آن ، شیخ ما را بسیر انفس وسفر در خویش توجّه می‌دهد و بعقیدهٔ او در هیچ غیری خیر نیست و بدو مشغول شدن سود ندارد و یك دم درخود گردیدن و خود را شناختن به از آن است که بارها بگردش جهان پرداختن و بدین تقریر شیخ ، سیر انفس را برسیر آفاق وسفر وسیاحت که پاره‌یی از صوفیان بدان پای‌بست بوده‌اند ترجیح می‌دهد وبعقیدهٔ او توجّه سالك بعیب خود به از آن است که نوز غیب ببیند وبراین سخن حکایت ذیل را شاهد می آورد :

پیری سرخسی‌بود بنام خالو که باخضرهم‌نشینی‌داشت ، جوانی گرم رو درآن روزگار می‌زیست که دلی غرق نور داشت و پیوسته حاضر حضرت بود مگر وقتی خضر پیش آن پیر می‌رفت آن جوان را نیز با خود برد ، پیرخالو از او پرسید که ای‌جوان در چه کاری ؟ جوان گفت اینجا سخن جوان بیهوده است جوانی نمانده‌است تا از او بپرسی و او سخن بگوید من فانی شده‌ام و اکنون قرب ده سال است که در اندیشهٔ دوست غرقم و از خود خبرندارم ، پیر گفت ای‌جوانمرد مرا اندیشهٔ او کردن

محال است و اکنون شصت سال می گذرد که در پی اصلاح عیب خودم و این عیب‌از وجود من برنمی‌خیزد با این‌حال چگونه می‌توانم خود را متّصل بغیب پندارم، من اکنون چنانم که از ننگ خود پروای او ندارم، دیدن و یافتن پاکان را پاکی شرط است، جوان از این سخن سخت درهم شکسته شد، خضر گفت ای پیر بدین قوّت با او نبایستی‌سخن گفت، این‌چنین سخن‌درخور‌مردان مرد است نه‌جوانان نازپرورده کسی را که از حق مست شد امان باید داد و معذور باید داشت.

پس از این حکایت، شیخ می‌خواهد که میانهٔ سکر وفنا تفاوتی بگذارد وفرق آن دو را معلوم کند و میگوید که غالب سالکان میانهٔ مستی و فنا فرق نمی گذارند ولی هر گاه مستی را ازفنا بشناسند دانند که مستی‌اقتضای دیدن وجود خودمی کند و فانی ناظر وجود خود نیست، چنانکه:

یحیی‌بن معاذ الرازی نامه‌یی ببایزید بسطامی نوشت که شیخ چه می گوید در حال کسی که سی سال است تا شربتی پاك نوشیده و شب و روزمست است؟ بایزید جواب فرستاد که من مردی را می‌شناسم که ماسوی‌الله را آشامیده و هنوز نعرهٔ «هَلْ مِنْ مَزِیدٍ» می‌زند.

از این حکایت نتیجه می گیرد که مرد حق هر گز سیر نمی‌شود و تشنهٔ عشق را سیرابی نیست و بدرجات ومراتب معنوی قانع شدن نمودار فقد استعداد و کمی ظرفیّت است، حضرتی‌است بی‌نهایت ودریایی است بی کران وسراپا گوهر، واینهمه از برای خاصان کرده وآفریده‌اند، کسی که بیك‌جرعه می‌مست شود دریا را نتواند آشامید و میانهٔ پیاله‌کش و دریا کش فرقی عظیم است.

باز شیخ برای آنکه مستی حقیقی را از مستی باطل و مست خدا را از مست هوی باز شناساند سخنی در فرق این دو آغاز می کند و میگوید کسی که مست عشق اوست برفرمان و بر امر او می‌زید و کسی که سر از امر بپیچد مست خود است

و از مست ، طیّ طریق و سلوك میسّر نمی گردد و مقصود او این است که در سکر سالك باید محفوظ حق باشد و اوامر و نواهی نگاه دارد و کسانیکه ببهانهٔ سکر و غلبهٔ مستی از سلوك جادّهٔ شریعت تن زده‌اند مستان حق نیستند؛ بعقیدهٔ اوعاشق باید مطیع فرمان باشد و این شرط صحّت عشق است .

آنگاه حکایت ذیل را در نظم می کشد :

بوعلی رودباری گفته است که وقتی بحمّام رفتم و جوانی تازه‌روی را در حمّام دیدم که پای برسرزانو نهاده بود وصوفیی درخدمتش ایستاده و گاهی آب گرم برسرش می‌ریخت و زمانی‌شربت گوارای سرد برایش‌می‌آورد و همچنان او راخدمت می کرد تا از حمّام بیرون رفت و با اینهمه آن جوان خدمتش را درچشم نمی‌آورد صوفی گفت از من‌چه می‌خواهی تا بکنم وآن خدمت مقبول تو باشد گفت بمیر که تا نمیری نرهی صوفی عاشق آهی بر کشید و مُرد چنانکه گویی هر گز در جهان نبود .

شیخ می گوید این چنین باید بود و بدینگونه باید مرد آنگاه بسر حکایتّ باز می‌رود و عاقبت معشوق را بیان می کند بدینگونه که :

بوعلی رودباری در بادیه تنها میرفت آن جوان را دید که دلقی پوشیده بود و با رنگی زرد وحالی دگر گون می‌رفت ، نزد شیخ آمد و گفت من آن جوانم که آن صوفی را ببد خویش کشتم ازآن روز باز عهد کردم که هرسال حجّی پیاده‌برای او بگزارم اکنون همه روز بدرد و دریغ می گذرانم کــه چنان عاشقی را از دست داده‌ام .

شیخ بنتیجهٔ اول باز می گردد که در عاشقی چنین باید بود و از پیش خود بر باید خاست زیرا عشق و عافیت با هم نمی‌سازد شاهد این معنی حکایت ذیــل را می‌آورد :

روزی محمود با کوکبه و حشمت تمام میرفت و در راه مردی دوالك‌باز را دید محمود گفت شرم نداری که اینجا دوالك بازی یاد می گیری ، دوالك باز گفت ای محمود برو بکارخود باش که دوالك بازی با کوس و علم جمع نمیشود ، پس‌شرط این راه مجرّد شدن است و تجرّد نه همین قطع علائق ظاهری است بلکه خویش را فنا کردن و حجاب هستی برافکندن است که شیخ آنرا به پاك بازی تعبیر می کند و این معنی را بحکایت ذیل توضیح می‌دهد :

ابوسعید ابوالخیر بصحرا رفت ، گروهی را دید که ازار چرمی در پای کرده بودند ویکی را برسردوش می‌بردند ، شیخ پرسید این کیست ؟ گفتند امیرقماربازان است ، شیخ پرسید که این میری بچه یافت ، جواب داد که من این میری بپاك بازی یافتم شیخ گفت آری کسی که پاك باز است امیر دوجهان است .

آنگاه شیخ بتفسیر گفتهٔ سابق خود که عشق و عافیت باهم نمی‌سازد متوجّه می‌شود ومی گوید راه عشق پرخطراست و آنجا بلامی‌بارد ، اگر کسی سرتسلیم پیش آرد و از خود و جهان در گذرد او را این طریق مسلّم باشد و گرنه از سیر بجانب کمال مطلوب باز می‌ماند چنانکه عیسی بسوزنی که باخود داشت درآسمان چهارم بازماند وهمچنانکه مجنون را با لیلی همین حکایت افتاد :

روزی مجنون فرصتی یافت و نزد لیلی رفت ، لیلی از مجنون پرسید که در عشق چونی ؟

زبان بگشاد مجنون گفت ای ماه
نه آبم ماند در عشق تو نه جاه
ندارم در جگر آبی که باشد
نه در دیده شبی خوابی که باشد

چـو عشقت کـرد نقد عقل غارت
کنون جانی است وز تو یک اشارت
اگر جان خواهی اینک میدهم من
یقین می‌دان که بی شک میدهم من

لیلی گفت چه‌تحفه داری ، مجنون سوزنی بلیلی داد و گفت ازهمه جهان همین یک سوزن دارم .

من این نیز از برای آن نهادم
که در صحرا بسی می‌اوفتادم
بسی درجستجوی چون‌تو دلدار
شکستی همچو گل درپای من خار
بدین سوزن من افتاده برجای
برون می کردمی آن خار از پای

لیلی بمجنون گفت که من می‌خواستم ترا بیازمایم ، اگر درعشق صادق می‌بودی سوزن چه میکردی تو تاب بلا نداری و گرنه خاری که در راه عشق بپای تو رود و چاوش راه وصال باشد از گل لطیف‌تر است ، آن را بسوزن بیرون نباید آورد ، درخت گل را نمی‌بینی که برامید گلی یکسال بار و رنج خار می کشد .

این حکایت بهمین نکته خاتمه می‌یابد ونتیجهٔ آن درجواب لیلی مندرج است یعنی آنکه بلای دوست براحسان بیگانه ترجیح دارد .

مقالهٔ هیجدهم نیز بهمین‌جا پایان می‌پذیرد وهرچند آغاز مقالـه در زهد و ترک است ولی از داستان مأمون خلیفه باغلام مطلب عوض می‌شود ، و از اخلاص و تأثیر عشق و سماع نـدای غیبی سخن در پیش می‌آید ، و قسمتهای آخر مقالـه بی‌حد دقیق و جـالب می‌شود ، و بسیاری از اسرار کـه بدانها اشارت رفت در چند حکایت اخیر مندرج است ، ومیتوان گفت که شیخ آنها را بسیار روشن‌و واضح ومؤثر ساخته است .

مقالهٔ نوزدهم

فرزندششم که ظاهراً مطابق گفتهٔ عطّار درآغاز کتاب توحید است و طالب یك ذات از پدر علم کیمیا طلب می کند بدلیل آنکه بدانستن کیمیا توانگر می‌شود و می‌تواند فقیران را غنی کند و جهان را از ایمنی و آسایش آکنده سازد ، جواب پدر اینست که منشأ این آرزو حرص است ، اگرنه طالب کیمیا نمیشدی و حرص دنیا ترا بدین طلب برنمی‌انگیخت ، از حرص درگذر که عاقبت حرص خاك است و ذلّت جاودانی آنگاه مطلب را بدین حکایت تأیید می کند :

عطای خراسانی گفته است که حیوانی در پس کوه قاف وجود دارد که درپیش اوصحراهای پراز گیاه است وهفت دریا هم دراختیاراوست ،آن حیوان‌قوی‌تن ، کاری جزخوردن ندارد، هرروز بامدادان آن صحراهای پر گیاه را می‌چرد وهفت دریا را می آشامد و با اینهمه شب از غصّه نمی‌خوابد که فردا چه خواهم خورد ، فردا روز خداوند روزی او را بقرار گذشته مهیّامی کند وبا اینهمه‌هیچ شب بخیال‌آسوده و با آرامش دل بروزنمی‌آورد ، این مثال حرص آدمی است که برحق‌تعالی اعتمادندارد ، حرص مانند آتش است که در هیزم می‌افتد وهیزم را می‌سوزاند ، چاره آن است که آب قناعت درسرآن آتش بیفشانی زیرا اگر یك‌جو حرام درملك آدمی باشد اورا عذاب جاودان خواهد بود چنانکه روایت کرده‌اند که عیسی روزی بگورستانی می گذشت ، از گوری نالهٔ زار شنید ، دعا کرد تا خدای تعالی آن مرده را از گور برآرد ، پیری‌خمیده قامت از گور برون جست ، مسیح گفت ای پیر تو کیستی گفت من‌حیّان‌بن معبد نام دارم وهزار وهشتصد سال‌است تا مرده‌ام وهنوزم عذاب‌می کنند مسیح گفت سبب عذاب توچیست ، گفت برای اینکه دانگی مال یتیم بردم ، مسیح گفت‌شاید که بخدا ایمان‌نداشتی گفت نه ، بخدا ایمان داشتم وبرایمان مُردم و گرنه عذابم از این افزون‌تر بود .

بعد از این حکایت چنان می نماید که شیخ وضع مردم زمانهٔ خود را در نظر گرفته و آنها را برحرصی که در جمع مال از راه حلال و یا حرام داشته‌اند ملامت می کند، و ازطلب مال و صرف عمر کردن درجمع ثروت بیش‌ازحد احتیاج، سخن می گوید و مضامین شاعرانه می‌پردازد و حاصل آنکه جمع مال نامطلوب است و بخشش و نان دادن که خلاف حرص است کاری است پسندیده ولی هرچند بخشش امری است مطلوب ولی نباید بسرحدّی برسد که مرد محتاج شود، وهمچنین آدمی نباید که نان از دست مردم لئیم بگیرد، مرگ و گرسنه مردن به از نان بخیلان خوردن است. چنانکه انوشروان گفته است. « بدرویشی مردن به که نان فرومایه خوردن »، وبنابراین که حرص‌مطلوب نیست نتیجه می گیرد که ستیزه گری در کار دنیا هم ناصواب است زیرا همه اهل دنیا دون همّت و خوار مایه‌اند و کرمی را مانند که در منجلاب افتاده است، زر و سیم و جاه وجلال دنیوی در دم آخر بکارنمی‌آید آنچه سرمایهٔ آن جهان است اخلاص‌عمل‌است زیرا کمال‌دنیا را وبال دین‌شمرده‌اند چنانکه از پیغمبر نقل کرده‌اند که سخن دنیا گفتن پانصد سال راه از بهشت دور افتادن است.

شیخ می گوید هر گاه یك سخن از دنیا گفتن این نتیجه می‌دهد، پس‌عمری در دنیا وحدیث‌آن بسر بردن چگونه خواهد بود، پیداست که حاصل چنین‌زندگی پشیمانی‌است، و بازدنیا را بمردار وطالبان دنیا را بسگان مردارخوار تمثیل‌می کنند واین‌مضمون مطابق‌است با گفتهٔ علیّ‌بن الحسین‌علیه‌السّلام: « الدُّنْیا جیفَةٌ وطُلّابُها کِلابٌ » ولی‌مابین‌سگ مردارخوارومردم دنیا دوست این‌تفاوت هست که سگ همین که سیرشد ترك مردار می گوید و بدیگر سگانش باز می گذارد، ولی دنیا طلب هرگز سیر نمیشود و با آنکه امید عمر یك روز ندارد غم صد سال دیگر می‌خورد.

مثال دیگر از قول عبّاسه :

دنیا مانند مرداری است بر رهگذر افتاده که نخست شیران از آن بخورند و بپلنگان گذارند ، و پلنگان چون سیر شوند نوبت بسگان و گرگان دهند و باقیمانده را کلاغان بخورند و پس‌ماندهٔ آن که خون و گوشت گندیده است انواع سوسکها بر آن جمع شوند ، و پس از آنکه هیچ از او نماند مگر چربیی که براستخوان باشد موران بیایند و بمکند واستخوانی خشك بر راه بگذارند، شاهان بمثل، شیرانند وامرا پلنگان، وعوانان بمنزلهٔ سگ و گرگ و کلاغان شاگردان عوان، وسوسك آنکه خراج می‌ستاند و مور نمونهٔ اهل بازار است اکنون بنگر تا تو از اینها کدامی ، دنیا اگر خود مردار است طالب دنیا از او مردارتر است چنانکه جعفر صادق علیه‌السلام فرموده است :

که دنیاویرانه‌است واز آن ویران‌تر دلی که‌طالب دنیااست‌و آخرت‌جای آبادان است واز آن آبادان‌تر دلی‌است که قناعت پیشه کند و ازدنیابگذرد وطالب عقبی باشد

همچنان یحیی‌بن‌معاذ روزی بر دهی‌می گذشت که سخت نزه و خرم بود یکی گفت این دهی خوش‌است یحیی برآشفت و گفت از این خوشتر دل مرد کار دیده‌یی است که از ده خوش فارغ باشد .

مضمون دیگر هم در این معنی :

از دانایی پرسیدند که از مال دنیا چه بهتر ؟ گفت آن مال که نباشد ، زیرا مال دنیا مرد را از خدا باز می‌دارد و هرچه از حق باز می‌دارد بهتر که نباشد زیرا حق از همه چیز ارجمندتر است ، ومالی که مرد را ازحق باز دارد بهیچ نمی‌ارزد ، امّا سبب آنکه مردم بدنیا رغبت می‌ورزند آن است که ظلمت پیش چشم ایشان را گرفته و ازحقیقت کار غافل شده‌اند ، وقتی که از این‌خواب غفلت بیدار شوند وصبح معرفت دمیدن گیرد ، درآن وقت روشن خواهد شد که معشوقهٔ دنیا مرداری بیش نبوده است ، وعمری که در عشق آن بگذرد مانند هم‌نشینی با دوزخیان است .

در تمثیل این معنی شیخ قصهٔ ذیل را بنظم می‌آورد :

شاهزاده‌یی بود که پدر او را بسی‌دوست می‌داشت ، برای او عروسی زیباروی خواستگاری کرد و شب عـروسی مجلسی مانند بهشت بیاراست شاهزاده از شادی دامادی با جمعی از همسالان خود بباده گساری نشست و آن چنان مست شد که خود را نیز فراموش کرد و در هنگامهٔ بزم از فرط مستی براسب نشست و از دروازهٔ شهر بیرون رفت ، ازدور عمارتی بلند دید که درآن چراغی می‌سوخت ،آن دخمهٔ مردگان بود ولی شاهزاده پنداشت که قصر عروس است بدان دخمه رفت ، درآنجا بـر روی تخت زنی‌را که بتازگی‌مرده بود کفن پوشیده وخوابانیده بودند ، شاهزاده که مستی چشم خردش را تیره کرده بود پنداشت که این‌مرده همان عروس است که امشب باید با وی بخلوت نشیند ، آن مرده را بعشق‌تمام دربر گرفت وشب تا بروز بر روی تخت و پیش‌مرده خفته بود ، پدر او و شاهزادگان درانتظار مانده بودند تا خبر رسید که شاهزاده ناپیدا شده است ، پدر با جمعی از دیوانیان و سپاهیان بصحرا رفت ، ارکان دولت از دور اسب شهزاده را درنظـر آوردند ، شاه بسوی آن دخمه رفت و از اسب پیاده شد وپسر را دید که مرده‌یی را دربغل گرفته وخفته است ، شاهزاده ازهیاهوی سپاه و فریاد پدر چشم از خـواب مستی بگشود و خـویش را در آن حالت ننگین ملاحظه کـرد ، در آن حالت دلش می‌خواست کـه بزمین فرو برود و یا جانش برلب رسد .

نتیجهٔ این حکایت همان مذمّت دنیا و تصویر عشق مردم دنیا و شهوت‌بارگان بمال وجاه و دیگر امور مادّی است .

شیخ می گوید غفلت امروز و بی‌خبری که در دنیا داریم بروز قیامت آشکار خواهد شد و درآن حالت خواهیم دانست که عمر عزیز را در چه راه صرف کرده‌ایم وگوهر عشق را بر کدام معشوقهٔ مردارشکل بسته‌ایم ، پس چه بهتر که هم امـروز

مانند ابراهیم بتان آرزو وخیال را درهم شکنیم و چنان اخلاص ورزیم که اگر ما را در معرض امتحان بکشند بخوبی از عهدهٔ امتحان برآییم چنانکه ابراهیم نیز در راه حق همه چیز را درباخت و چنانکه باید ازعهدهٔ امتحان بیرون آمد .

شیخ میگوید در قصّه‌ها خوانده‌ام که ابراهیم پیامبر چهل هزار غلام داشت و با هرغلام سگی بود که قلادهٔ زرین در گردن وی افکنده بودند و شمار گوسفندان او را کس نمی‌دانست ، درهمین حال خدا ابراهیم را می‌ستود و دوست و خلیل خود می‌خواند ، ملایکه در دل اعتراض می کردند که با اینهمه گوسفند و غلام چگونه ابراهیم دل مشغول نباشد و مستغرق محبّت و خلّت شناخته شود ، خدا جبرئیل را فرمود تادرصورت مردم بزمین رود و درپیش‌ابراهیم نام‌خدا باز گوید تا درجهٔاخلاص و استقامت او درعشق خداوند و عدم التفاتش بدنیا و مظاهر دنیا پدید آید جبرئیل بآوازی خوش گفت : « سُبّوحٌ قُدّوسٌ » ابراهیم خلیل که آن‌آواز را شنید، سرازپای وپای ازسر نشناخت و دریای عشق‌ازلی‌جوشیدن گرفت ثلثی‌از گوسفندان را بدو بخشید و گفت یك بار دیگر نام خدای را بر گوی ، جبرئیل چنان کرد و ابراهیم یك ثلث دیگر بدو داد و گفت بار دیگر نام معشوق مرا بزبان آور و تمام گوسفندان از آن تو ، جبرئیل آن نام خدا را بآواز بر گفت ، خلیل بیخودی آغاز کرد و گوسفندان را بتمامی‌بدو‌بخشید ، جبرئیل پیش‌آمد و گفت ، این گوسفندان از آن تو که من جبرئیلم و بگوسفند حاجت ندارم . ابراهیم خلیل گفت که من‌دادهٔ خود بازنستانم ، جبرئیل گفت ازفرشته نیز شبانی نیاید ، ابراهیم گفت من از سراین همه برخاسته‌ام و دیگربار بدان باز نگردم ، خداوند بملائکه گفت ابراهیم را در خلّت ودوستی‌ما چگونه یافتید ، فرشتگان گفتند شایددل‌بستهٔ فرزند باشد ، ازاینجا بود که خدا ابراهیم را در خواب بکشتن پسر فرمان داد ، وقتی ابراهیم فرزند را بقربانگاه آورد فریاد از جان ملایك برخاست که او از مال و فرزند آزاد است امّا

شاید که خودپرست باشد و برزندگی خود عاشق ، وقتی که ابراهیم را در آتش افکندند جبرئیل پیش آمد و گفت هرحاجت که داری بخواه گفت من از تو حاجت نمی‌خواهم و غیر را قبلهٔ حاجت خود نمی کنم ، خدا هرچه خواهد می کند ، بخواستهٔ او راضیم در این هنگام ملایکه اقرار کردند که ابراهیم درصدق دوستی وخلّت شایستهٔ عنایت حق است و بی‌نظیر افتاده است .

در این حکایت شیخ میرساند که داشتن مال و ثروت مانع از صدق و اخلاص نیست و آنچه سالك را زیان دارد دلبستگی و تعلّق خاطر است و این مطلب است که پایهٔ فقر محمّدیان است و از این لازم نمی‌آید که سالك دست از کسب ثروت و مال دنیا بکشد ولی بهرحال باید که دلش متوجّه خدا باشد و بدنیا التفات نکند برخلاف آنچه رهبانان درطریق عیسویّت و سلوك فقر عیسوی مبنای کار خود قرار داده‌اند و سالك را بگوشه نشینی و ترك دنیا و زن نگرفتن و در مغاره‌ها نشستن تحریض می‌نمودند ، امّا شیخ ما چنان می‌نماید که ادراك این نتیجه را بهوش و فهم خواننده باز گذاشته و از این رو در این معنی سخن نرانده است و پس از اتمام حکایت مضامینی ازداستان ابراهیم و نمرود در شعرمندرج ساخته و سالك را در این احوال بنمرود تشبیه کرده است و در این‌میان سخن از مذمّت دنیا واهل دنیا بتلخی تمام برزبان آورده است و بآخر خواننده را بمکاید نفس متوجّه ساخته و توصیه می کند که نفس را بقناعت در بند باید کشید وپیوسته در ریاضت باید داشت و گرنه نفس از راه وسوسه وخیال انگیزی آدمی را بخود مشغول و از کار معزول می کند . چنانکه : حسین‌بن منصور حلّاج بپسر خود گفت که تا می‌توانی نفس را درکار می کش و گرنه او برتو مسلّط میشود وبدانچه ناکردنی است وا میدارد و این نکته صحیح است که هرگاه انسان بیکار بماند خیال و اندیشهٔ باطل او را بخود مشغول می‌دارد .

شیخ میگوید سگِ نفس همینکه سیر شد تشنهٔ غیبت و گـرسنهٔ بدخواهی خلق می‌شود و زبان ببد خلق می گشاید ، ظاهراً دراینجا مراد شیخ اینست که منشأ غیبت را باز گوید و ضـررهای آن را برشمارد ، بدینجهت بسخنی از توراة استناد می کند که اگر کسی غیبت کند و ازآن غیبت توبه کند آخرین کس خواهد بود که ببهشت‌راه یابد و اگرتوبه نکند اوّلین کس خواهد بود که بدوزخ رود و بهرحال نشانهٔ صدق دل واستقامت قلب راستی و استقامت زبان است ، بسخن می‌توان‌شناخت که حالت دل چیست زیرا اوّلین منزل دل و نخستین جلوه گاه احوال قلب گفتار و زبان است وبدین‌جهت خاموشی‌ازسخن گفتن بهتراست چنانکه ازبزر گی پرسیدند که تو درجهان بسیار گشته‌یی کرا دیدی شایستهٔ آنکه سخن او باز گویی وحالتش با ما حکایت کنی ؟ گفت درهفت اقلیم جهان گشتم وفقط یك مرد و نیم مرد دیدم که حالت آنها شایستهٔ نقل است ، مرد و انسان تمام‌آن بود که در گوشه‌یی نشسته‌بود و نیك و بد کس‌نمی گفت و نیم مرد آنکه جز نیکویی خلق سخنی بزبان نمی‌آورد .

شیخ نتیجه می گیرد که توجّه بنیك و بد دلیل آن است که دل بینا وجان از سرّ حقیقت آگاه نشده است و هر گاه مرد ازین مرتبه در گذرد نشانهٔ آنست کـه بسرّ قدس جانش مشغول گردیده است .

مقالهٔ نوزدهم بهمین‌جا تمام می‌شود وچنانکه‌ملاحظه می کنید این‌فصل بیشتر در مذمّت دنیاست و نکتهٔ مهم آن نتیجه‌یی است که از قصّهٔ ابراهیم خلیل و از گفتهٔ حلّاج بدست می‌آید و بقیّه مطالبی است که در سخنان زهّاد نظایرآن بسیار است ، تمثیل دنیا در سخن عبّاسهٔ طوسی هم خالی از دقّت و لطفی نیست و بهرحال مقالـهٔ نوزدهم از جهت مطلب و لطف بیان در حدّ متوسط قرار گرفته است .

مقالهٔ بیستم

این‌مقاله آغازمی‌شود باستدلال پسر برمذمّت فقرودرویشی و استفاده از مضمون : « کَادَ الْفَقْرُ اَنْ یَکُونَ کُفْراً »

و نتیجه گرفتن که دین و دنیا بزر و مال دنیا راست می‌توان داشت و از این‌رو طلب کیمیا ضرور است وحاصل‌سخن این‌می‌شود که مال‌دنیا مرد را درکار دین قوی پشت می کند و چون مقدّمهٔ خیر تواند شد طلب آن از هر راه که باشد ضرور است ، پدر جواب می‌دهد که دین ودنیا باهم راست نمی‌آید وخدا این هردو را بیك‌تن نمی‌دهد و براین ادّعا حکایت ذیل را باستدلال می آورد :

یکی از مشایخ شبانگاهی ببازار بیرون رفت که مگر از گوشه و کنار کوچه و بازار از آنچه مردم برون ریخته‌اند قوتی آماده کند زیرا سخت گرسنه بود وهیچ نداشت چشمش برخدا نشناسی‌افتاد که براسبی کمیت نشسته بود وغلامان از پیش و پس‌اسب می‌رفتند ، شیخ این حالت را که دید ازدرویشی و فقر خود شرمنده گشت گفت خدایا با دشمنان این کنی و ایــن عزّت دهی و دوستان را درچنین فقر بخود باز گذاری ، دشمن را بنوازی و دوست را بگدازی ، همین که ایــن اندیشه بدل او گذشت ، هاتفی بگوش دلش گفت اگرخواهی‌حالت را بدل کنیم ، فقرو غنای اوبتو دهیم و ایمان و عمل نیك از تو بستانیم ، اگر او را درم و دینار داده‌ایم تــو را دین داده و اهل دیدار کرده‌ایم ، دین بگذار و دینار بستان ، شیخ از هوش رفت وقتی بهوش آمد گفت خدایا هرگز نخواهم وبدین تعویض و مبادله راضی نیستم ، از آنچه گفتم توبه می کنم . نتیجه این می‌شود که حق آنچه می کند موافق حکمت است و خدا را باید بود نه هوی را زیرا آسایش دراین است که‌آدمی ازسر اراده وخواست برخیزد و رضای حق خواهد که نشانهٔ معرفت خدا همین است .

چنانکه یکی از پیران طریقت گفت از آنگاه که خدا را شناختم نه باکسی دوستی و نه دشمنی دارم و نه بیم و امید .

آنگاه شیخ می گوید از اسرار آنچه شایسته بــود گفتم توآنچه باید میکن وبی گمان مراد وی آن است که معرفت حق مقتضی است که سالك ترك مرادبگوید

و خدا را بشناسد و بچیزی التفات نکند زیرا تعلّق غیر با عشق خدای یگانه سازگار نمی‌آید. بـرای روشن شدن مطلب شیخ ما حکایتی از زبیده زن هرون‌الـرشید نقل می کند:

زبیده درهودجی نشسته بود و بحج می‌رفت، باد پردهٔ آن هودج را بالاافکند، صوفیی که پیاده طیّ‌طریق می کرد چشمش بر زبیده افتاد و عاشق شد وفریاد وشور در جهان افکند، زبیده که ازحال آن صوفی مطّلع گردید نهفته خادمی را گفت که برو و بزر چارهٔ این کار کن، خادم همیان زری بدان صوفی عاشق‌نما داد و بمحض یافتن زر، شور و فریاد او فرو نشست، زبیده گفت او را بسیلی رنجه کنید. صوفی فریاد می کرد که گناه من چیست که مـرا چندین می‌رنجانید و آزار می کنید، زبیده گفت تو عاشق خود بودی و مدّعی عشق من شدی با این‌حال همینکه چشمت بکیسهٔ زر افتاد عشق را فراموش کردی سزای مدّعی دروغزن همین است تو اگـر طالب من بودی همه‌چیز می‌یافتی، و همه چیز از آن تو بود.

آنگاه‌شیخ نتیجه می گیرد که ثمرهٔ دل‌درحق بستن، آزادی و رهایی‌یافتن‌است وحاصل دل برخلق نهادن خستگی و رنجوری تن وحالست وفایدهٔ تعلّق دل‌بمعشوق ازل و ابد رسیدن بمعرفت و شناسایی حقیقی است و بزرگان طریقت ایـن راه را بنور آشنایی درهم سپرده‌اند، پس از تقریر این مطلب شیخ حکایتی نقل می کند که نتیجهٔ آن مناسب با مطلب اخیر نیست بلکه بامطلبی که قبل از حـکایت صوفی و زبیده آورده بود یعنی از سر مـراد برخاستن بیشتر ارتباط دارد و آن حـکایت این است:

پادشاهی زنی داشت که از شوهر متنفّر بود، روزی آن زن زهـر در طعامی کرد و نزد پادشاه برد، چشمش که برروی شاه افتاد اندامش را لرزه گرفت و رنگ رویش‌رفت و کاسه برزمین افتاد، شاه از آن حالت بدگمان شد و آن طعام را بمرغی

داد همین که مرغ خورد درحال مرد، شاه زن را بموبد سپرد و گفت خون این زن را بریز وبخاک سپار. شاه فرزند نداشت و زن آبستن بود موبد اندیشه کرد که اگر شاه بمیرد و از اوفرزندی نباشد عاقبت کار وخیم خواهد بود، آن بهتر که‌زن را زنده و پنهان نگه بدارم تا عاقبت کار چه باشد ولی برای آنکه کسی بدو تهمت نزند بارشرم خود را برید و درحقّه‌یی نهاد و نزد شاه برد و تقاضا کرد تا بمهر شاه سر آن حقّه را ببندند شاه گفت این چیست؟ موبد گفت، بهنگام خود پدید آید، حقّه را بخزانهٔ شاه بردند، چندماه که گذشت زن شاه پسری زیبا آورد، موبد نام او را شاپور نهاد و در پرورش او کوشید و او را در علم دین و دنیا تربیت کرد و چوگان وگوی و تیرانداختن و تیغ زدن ونیزه بازی بدو آموخت تا در انواع هنر کمال‌تمام یافت، روزی موبد شاه را زیاده ازحد غمگین دید گفت ای شاه چیست که غمگینی وچون روزهای دگرخندهٔ شادی‌نمی کنی؟ شاه گفت از مرگ می‌اندیشم و هیچ فرزند ندارم که جانشین من باشد، موبد گفت ای خداوند رازی در نهان دارم که اگر شاه مرا امان دهد بگویم، شاه او را امان داد، موبد گفت تاآن حقّه را نزد شاه آوردند وقصهٔ زن وفرزند را با او باز گفت شاه که فداکاری موبد و خبر فرزند را شنید بی‌اندازه شادی کرد و از موبد متشکر شد و بجهت امتحان گفت که صد کودك را که ببالای شاپور بودند بیك نوع جامه و زاد و مرکب بیاراستند، روز دیگر آن کودکان را نزد شاه‌آوردند همین که چشم شاه بفرزند افتاد او را بشناخت و دربر گرفت.

شیخ چنانکه گفتیم حکایت را بصورتی نقل کرده است که با مطالب سابق بیشتر ارتباط دارد ولی نتیجه‌یی که می گیرد از جزء اخیر است یعنی آنکه شاه‌بیك نظرفرزند را شناخت و سبب آن بود که بافرزند رابطهٔ معنوی وآشنایی باطنی‌داشت مقصود شیخ بیان این مطلب است که جنسیّت وآشناییهای جان سبب عشق ودوستی

می‌شود و بدین نور آشنایی است که مردان حق طالب دیدار و وصال می‌شوند و عاشق وار جان می‌بازند و از سر هستی خود برمی‌خیزند و اگر این نور نباشد آدمی هیچ نبیند وطالب حقیقت نبود چنانکه ذرّه در نور خورشید پیداست و هرگاه نور خورشید بر آن نتابد درچشم نمی‌آید ؛ مثال دیگر برای اینکه آشنایی جان چراغ راه است قصّهٔ ذیل است :

ایاز چشم درد گرفته بود و از شدّت درد چشمان او را بسته بودند ، محمودرا خبر کردند بعیادت‌او آمد و بیمارداران‌را گفت که‌اورا از آمدن‌من خبر مکنید، همینکه محمود ببالین ایاز رسید ایاز ازجا برجست وتواضع کرد ، گفتند تو بااین دردچشم وناتوانی چگونه شاه را شناختی ، چشم توباز نبود تا محمود را ببینی وبشناسی ؟

چنین گفت او که چه حاجت شنیدن
ندارم احتیاجی هم بدیدن
ز گوش و چشم آزادست جانم
که من از جان ببویش باز دانم
چو بوی او ز جان خود شنودم
شدم زنده اگرچه مرده بودم

پیداست که نتیجهٔ این‌حکایت نیزمانند حکایت سابق‌است که‌آشنایی‌وجنسیّت سبب جذب و کشش عاشقانه است وهمان نورآشنایی است که باطن سالك را منوّر می‌دارد . آنگاه شیخ می گوید که چه لذّتی از این بالاتر و کدام درجه از این برتر که خدا ترا دوست دارد ، دوستی حق سرمایهٔ بزرگ است و بهمین جهت بزرگان سلوك نقطهٔ درد محبّت را بصد جان بر گزیده‌اند و باستماع یک خطاب حق دل برافشانده‌اند ، چنانکه جرجیس را سه مرتبه بقتل رسانیدند و در آن میان خطاب عزّت میرسید که هر که از دوستی ما لاف زند بلا بر وی می گماریم جرجیس را

گفتند که هیچ آرزویی داری؟ گفت آری آنکه دیگر بارم بکشند و خطاب حق دوباره بشنوم، پس دوستی حق و دوستان او قدر بسیار دارد بنابراین یا دوست حق و یا دوست دوستان او باید بود.

سپس شیخ در توضیح مطلب اخیر حکایت ذیل را بنظم می کشد: یك روز یوسف زلیخا را بر روی خاك نشسته دید که از عزّت بذلّت افتاده و درویشی و فقر سراپایش را فرا گرفته بود، چشمی که تواند دید نداشت وبا اینهمه برسرراه یوسف نشسته بود بامید آنکه غبار موکب یوسف بر وی نشیند، یوسف گفت خدایا از این پیر زن فرتوت نابینا چه می‌خواهی و چرا او را معدوم نمی کنی که پیغمبر ترا بدنام کرد.

درآمد جبرئیل و گفت آنگاه — که او را برنمی گیریم از راه
که او آنرا که ما را دوست دارد — جهانی دوستی در پوست دارد
چو او را دوستی توست پیوست — مرا بهر تو با او دوستی هست
که گفتمرگ گل‌دربوستان‌خواه — هلاك دوستان دوستان خواه
چو او بریوسف ما مهربان‌است — کرا در کینهٔ او قصد جان است

شیخ بجای آنکه از دوستی دوستان نتیجه بگیرد و بمناسبت این مطلبی باز گوید بسر مطلب اوّل میرود و می گوید جان‌فشانی سرّ عاشقان است و عاشقی که بترك مراد نگوید و قدم برهستی خود ننهد بویی از محبّت نبرده است، و قیل وقال و گفتگو وشطح و طامات فایده ندارد، غیرت حق عاشق را در مراد خواهی باز نمی گذارد، وهمینکه نظراو بخود و احوال خود متوجّه گردد آتش غیرتش درهم می‌سوزاند چنانکه از ابراهیم ادهم منقول است که او گفت:

درطریق‌حج بذات العرق رسیدم. هفتاد مرقع پوش را دیدم که خون از گوش و بینی آنها گشاده بود و بخواری جان داده بودند، در آن میان یکی را نیم مرده

یافتم، آهسته از او پرسیدم که این چه حالت است؟ گفت ای ابراهیم بترس ازدوستی که از غیرت ما را مانند کافران روم درخاك وخون کشید، ما هفتاد تن بودیم کـه عزم کعبه کردیم و پیش از سفر عهد بستیم که خاموشی گزینیم و جـز خدا اندیشهٔ دیگر کس نکنیم و بغیر ننگریم و جمع باشیم، وقتی بذات العرق رسیدیم خضرما را استقبال کرد و سلام گفت و ما را این حالت خوش آمد کـه شایستهٔ اقبال خضر شده‌ایم، همین که این خاطر بردل ما بگذشت در باطن ما گفتند که ای کژروان بی‌خور وخواب و مدّعیان دروغزن که عهد نگه نمی‌دارید و بغیرما مشغول می‌شوید اینك خون شما را بریزیم، ای ابراهیم حذر کن از معشوقی که بی‌باکانه خـون عاشقان می‌ریزد، گفتم که تو چون از مرگ مسلّم ماندی گفت هنوز خام بودم و مدّتی می‌بایست تا پخته شوم وشایستهٔ آن باشم که بتیغ قهر او خونم بریزند، این بگفت و جانش برلب آمد.

آنگاه شیخ می گوید که اینجا آسیا برخون عاشقان می گردد و خون مردان وزنی و قیمتی ندارد و راه عشق طریقی پرخطر است که در این راه گروهی جان می‌بازند و گروهی دیده از دست می‌دهند، آنکه نه دیده دربازد و نه جان دهد در صف عاشقان جای نگیرد و بمناسبت ذکر دیده باختن حکایت شعیب را نقل می کند که ده سال از عشق حق گریه کرد تا چشمش بی‌نور شد، خدا او را بینا کـرد، او همچنان گریه کرد تا بینایی‌چشم را ازدست داد، خدا بدو وحی‌فرستاد که ای‌شعیب اگر از بیم دوزخ می گریی در امانی واگر بهشت می‌خواهی اینك بهشت ترا مسلّم است، شعیب گفت خدایا من از بهشت و دوزخ فارغم، من از عشق تو می گریم و بشوق تو فریاد می‌زنم، مرا قرب وصال باید، بهشت و دوزخ بچه کار آید. حق در جان او گفت که چون مرادت اینست همچنین گریه می کن که کاری دشوار درپیش

داری ، شعیب گفت خدایا اگر دیدار تونصیب من نشود مرا چشم در کار نمی‌باید و هیچ چیز نخواهم که ببینم .

شیخ می گوید مطلوب‌اصلی‌عاشق دیدار حق است و تاوقتی که این‌دیدارمیسّر نشده است تضرّع و زاری وطلب ، لازمهٔ این کار است وعاشق هراندازه که‌عشق بیشتر دارد زاری و سوز و گدازش بیشتر است وپس ازاین شیخ این روایت رانقل‌می کند:

گروهی ازافراد امّت درروز قیامت ازرحمت الهی‌بی‌نصیب مانند وبفرمان‌حق ایشان را بسوی دوزخ برند ، در پرتگاه دوزخ ازخدا مهلت خواهند ، خدا ایشان را هزارسال مهلت می‌دهد وایشان درآن مدّت ، شب وروز گریه می کنند ، بازهزارسال دیگرمهلت می‌خواهند، خدا دوهزارسال‌بایشان مهلت‌میدهد و دراین‌مدّت هیچکس نمی‌پرسد که چرا گریه می کنید یکی ازبزرگان گفته است که جان‌من‌فدای اشك ایشان باد زیرا که آن اشك از درد بی‌درمان می‌خیزد و دل ایشان بدرد بی درمان گرفتاراست‌ومقصودآن‌است که درد بی‌درمان یعنی‌عشق سوزو گداز دربردارد و درد عشق نزد عاشق از جان بیش‌تر می‌ارزد بدانجهت که طلب وسوز درون مایهٔ استکمال عاشق است و از این سبب بر وصال ترجیح دارد زیرا در قرب و وصال بیم‌فراق‌است .

شیخ می گوید خویش را درپای دوست افکنید و سر در پای وی نهید شاید که شما را از خاك بر گیرد و بمطلوب رساند و بمناسبت سر برپای نهادن حکایت ذیل را نقل می کند :

روزی سلطان محمود از ایاز پرسید که برچه رشك می‌بری جوابی راست‌بده گفت برآن سنگی که برپای می‌مالی‌رشك می‌برم که سربر کف پای تو دارد وچنین دولتی بزرگوار نصیب آن شده است .

آنگاه‌شیخ می گوید که چون حق‌مستغنی‌است وحاجت ندارد هرچه‌می‌توانی بکن خواه عمل باطن وخواه عمل ظاهر، مگر بدین حیله و چاره بدو همنشین شوی

زیرا مشکل کار در این است که میان خالق و مخلوق مناسبتی نیست و جدایی آن دو عجب نباشد و برای اینکه اهمّیت وصال را نشان دهد این حکایت را بشاهد می‌آورد :

مجنون روزی بوصال لیلی ره یافت و در پیش رباطی که دیوار آن را از گچ ساخته بودند با لیلی نشسته بود و می گفت خدایا چه عزّتی از این بالاتر که مجنون پیش لیلی نشسته باشد .

مقالهٔ بیستم بهمین‌جا تمام میشود ، در این مقاله شیخ مطالب مهمّی گنجانیده است ، مرتبه عاشقان‌حق واستغنای ایشان ازغیر ، فداکاری عاشقان ، اهمیّت جنسیّت و آشنایی که اساس عشق وسلوك است ، استغنای حق ازعبادت وعشق عاشقان وغیرت او برایشان . اینها همه مسائلی است که صوفیّه دربارهٔ آنهـا بسیار بحث کرده‌اند . و شیخ آنها را با کمال سادگی دراین کتاب می‌آورد . حکایت آن صوفی کـه بر زبیده عاشق شده بود ، داستان یوسف و زلیخا ، هردو قصهٔ ایاز و محمود را شیخ بسیارخوب ساخته است ، داستان ابراهیم ادهم بسیارظریف ولطیف است ولی شروع مقاله واینکه دین ودنیا باهم راست نمی‌آید بصورت ظاهر برخلاف اصول‌سالکان فقر محمّدی است که عطّار خود از پیروان آن طریقت است مگرمقصود تعلّق دل بدنیا باشد که درآن صورت مناسب است با حدیث : « الدُّنْیا و الاٰخِرَةُ ضَرَّتانِ » همچنین ختام مقاله چندان جالب نیست و اگر بر داستان محمود و ایاز و بخصوص بر این بیت :

تو بنگر کو کجا و تو کجایی　　　عجب نبود اگـر باشد جدایی

این مقاله را پایان می‌داد بهتر و خوبتر میشد .

مقالهٔ بیست ویکم

این‌مقاله شروع می‌شود باستدلال پسر براینکه طلب کیمیا برای این‌است که دین ودنیا را حاصل کند وحصول‌دین ودنیا

سبب شود تا وی بمطلوب اصلی ومعشوق ازلی واصل گردد و تفاوت این استدلال با آنچه در مقالهٔ بیستم گذشت در این نکته است که در آغاز مقالهٔ بیستم دنیا را وسیلهٔ طلب دین شناخته بود وپدر درجواب گفت که دنیا و دین بایکدیگر جمع نمیشوند و در اینجا بتعریض می گوید که دنیا و دین مطلوب بالذّات نیستند و مقصود اصلی وصول بحقیقت است بدینجهت پدرجواب می‌دهد که این اندیشه از تحقیق دوراست زیرا تعلّق بدین و دنیا صفت عاشقان مجازی است و عاشق حقیقی دائم در سه حالت می گذراند : اشك وآتش‌وخون ، اشك بررخسار ،آتش دردل وخون در جگرواگر غیر از این باشد بدرگاه معشوق بار نمی‌یابد .

آنگاه شیخ حکایت ذیل را می‌آورد :

امیری در بلخ بود عادل و نیکوخلق و باقدرت تمام که او را کعب می گفتند و پسری داشت موسوم بحارث و دختری زیبا روی بنام زین‌العرب ، این دختر زیبا روی طبع روان داشت و شعر بسیار خوب ونیکو می گفت و هرچه از مردم می‌شنید فی‌الحال برشتهٔ نظم می کشید ، وقتی‌پدرش‌را مرگ فرا رسید ، حارث را پیش‌خواند و وصیّت کرد و دختر را بدو سپرد و گفت هرگاه شوهری درخور و لایق پیداشود این‌دختررا بدو ده ، پس‌ازمرگ پدر ، حارث برتخت نشست ودرملك داری‌نوشیروان دوم شد وخواهررا بگفتهٔ پدر بااکرام تمام نگه‌می‌داشت ، اتّفاقاً حارث غلامی‌داشت زیبا روی که او را بکتاش می گفتند ، حارث درباغی آراسته بانواع گل مجلس‌بزم ترتیب داده بود و ندیمان و ارکان دولت درآن مجلس حاضر شده بودند و بکتاش ساقی مجلس بود و گاهی جام باده بدست امیر می‌داد وگاهی بآواز دلنواز سرودی می‌خواند ، دختر کعب بربام آمده بود و درآن مجلس نظاره می کرد ، چشمش که بربکتاش افتاد عاشق او شد و بیماری عشقش چنان از پای درآورد که دربستر افتاد ، حارث طبیبی حاضر آورد ولی علاج عشق بدست طبیب نیست ، بیماری‌آن دختر نیز

علاج نپذیرفت ، دایهٔ دختر که زنی هوشمند وچاره گر بود بچرب زبانی دختر را باقرار آورد که عاشق بکتاش است و این بیماری در فراق اوست . آنگاه دختر از دایه درخواست کرد که نامه‌اش را نزد بکتاش برد و او را از حال وی آگاه سازد ، دختر کعب نامه‌یی عاشقانه و سوزناك نوشت و بدایه سپرد دایه آن نامه را ببکتاش داد ، بکتاش نیز نادیده عاشق شد ، دایه را گفت برخیز و پیغام من بدو بر و وقتی مقرّر دار تا با وی دیدار کنم ، دایه پیغام بدختر آورد و دختر بسیار شادمان شد و پیوسته بیت وغزل می گفت ونزد بکتاش می‌فرستاد ، اتّفاقا در دهلیز خانه بکتاش بدختر کعب بازخورد و دست در دامن وی افکند ، دختر کعب گفت این چه دلیری است ترا نرسد که دامن من گیری ، بکتاش گفت این عشق را تو آغاز کردی و مرا بدین روز افکندی ، دختر کعب گفت که تو بهانه‌یی مرا عشقی در درون است و ترا همین بس که بهانهٔ اظهار آن عشق باشی ، در این عشق پاك مجال شهوت بازی نیست .

شیخ می گوید ازابوسعید مهنه نقل کرده‌اند که‌عشق دختر کعب مجازی‌نیست وسرو کاری با مخلوق ندارد وآن عشق متوجّه حق‌است ، سرانجام دختر کعب‌روزی در چمنها می گذشت و این اشعار را می‌خواند :

الا ای باد شبگیری گذر کن　　ز من آن ترك یغما را خبر کن
بگو کز تشنگی خوابم ببردی　　ببردی آبم و آبم ببردی

سقّایی سرخ‌روی بود که هروقتی برای دختر آب می‌آورد و دراین شعربجای ترك یغما یعنی بکتاش آن سقّا را درنظر آورده بود ، قضا را دشمنی از دشمنان مُلك بحرب حارث‌لشکر کشید وحارث باسپاه خود ازدروازهٔ بلخ بیرون آمد ولشکریان درهم افتادند ، بکتاش‌درآن هنگامه دو دستی تیغ می‌زد ولی چشم زخمی کارگرشد و سرش بصدمت تیری زخمگین گردید ، دختر کعب سلاح برتن کرده و روی بسته

بود و در آن صف حضور داشت ، اسب درمیدان تاخت و تیغ و نیزه کار بست و چندتن را خسته ومجروح افکند و همچنان با تیغ کشیده ببالین بکتاش آمد و او را بصف سپاه حارث باز برد و خود بشهر باز گشت ولی سپاهیان دشمن قوّت کردند و نزدیك بود که شهر را بگیرند که دراین هنگام از شاه بخارا مدد رسید وسپاه دشمن بهزیمت رفت ، حارث که بشهر باز گشت طلب آن سوار دلیر می کرد ولی هیچکس او را نشناخت ، دختر کعب تمام روزوشب درغصّهٔ بکتاش وجراحت او بود و شعرمی‌ساخت و نامه‌یی پرسوز و گداز نزد بکتاش فرستاد ، بکتاش نامه را خواند و پیغام فرستاد که تا کی مرا تنها می گذاری بفکر زخم سر من نیستی و اندیشهٔ زخمهایی که بردل دارم نمی کنی ، اتّفاقاً آن دختر روزی برسر راهی نشسته بود و رود کی از آنجا می گذشت و هر بیت که رود کی می گفت ، دختر کعب بیتی نیکوتر بجواب آن می‌سرود چنانکه رود کی ازلطف طبع وی درتعجّب ماند و ازحال وی جستجو کرد و دانست که او بر بکتاش عاشق است ، رود کی از بلخ ببخارا باز گشت ، حارث نیز برای سپاسگزاری نزد امیر بخارا آمده بود و بدین مناسبت بزمی آراسته بودند ، امیر بخارا از رود کی شعری درخواست کرد ، استاد برخاست و شعر دختر کعب را برخواند و مجلس را بدان اشعار دلنواز سخت گرم نمود ، امیر بخارا پرسید که این مروارید را که سفته است و این شعر گفتهٔ کیست ؟ رود کی مست باده بود متوجّه حارث نشد ، گفت ای امیر این اشعار از آن دختر کعب است که برغلامی عاشق شده است و پیوسته بیت و غزل می گوید و نزد او می‌فرستد ، حارث از این سخن دلگیر شد ولی بروی خود نیاورد ، وقتی که بشهر بلخ بازآمد این غصّه در دل اوجوش‌می‌زد و می‌خواست که خواهر را بگناهی فرو گیرد ، بکتاش اشعاری که دختر کعب نزد وی فرستاده بود درصندوقچه‌یی گذاشته و سرش را مهر کرده بود ، یکی از رفیقان بکتاش گمان کرد که درج گوهر است سرش را باز کرد و آن اشعار را فروخواند و

نزد حارث بـرد ، دل حارث درجوش آمد و برهلاك خواهر مصمّم گردید و نخست بکتاش را بند کرد و درچاهی محبوس ساخت آنگاه گفت تا حمّامی را تافته کردند و خواهرش را بدان حمّام بردند و رگش‌را زدند و درحمّام را با گچ و سنگ‌استوار کردند ، هرچه‌آن دختر فریاد زد ، فریادرس نیافت ، دختر در گرمی حمّام و آتش جوانی‌و آتش شعرو آتش‌عشق و آتش‌حسرت می‌سوخت و چاره نمی‌یافت ، سرانگشت درخون خود می‌زد و اشعار بردیوار حمّام می‌نوشت تا اینکه از پای درافتاد وخونش تمام ازتن برفت ودرمیان خون و آتش واشك جان سپرد ، وقتی درحمّام راباز کردند آن شعرها را بر دیوار حمّام نوشته یافتند ، بکتاش آخر فرصتی جست و ازچاه‌بیرون جست و شبانه برسرحارث رفت و او را بقتل رسانید و پس ازآن برسر خاك دختر رفت و دشنه‌یی برآورد و برجگرزد و برروی خاك معشوق جان داد .

مقالهٔ بیست و یکم بهمین‌جا ختم می‌شود و از این‌جهت که تنها مشتمل بریك حکایت است بامقالات دیگر تفاوت دارد .

شیخ حکایت دختر کعب را که اساس‌این مقاله است بتفصیل تمام در نظم‌آورده و بخصوص درصفت زیبایی دختر کعب و مجلس حـارث و زیبایی بکتاش داد سخن داده وبطرز شعرای‌متکلّف‌مضامین ومعانی‌بسیارمبتنی‌برتشبیه واستعاره درشعرمندرج ساخته‌واین قسمت از اشعار اوباشعار دیگر شعرای قرن ششم شباهت تمام دارد زیرا شیخ برخلاف معمول خود در بیان مطالب اخلاقی وعرفانی صنایع بدیعی را در این قسمتها بکار برده و تاحدّی شعرش متکلّفانه است ، در نامه‌یی که از قول دختر کعب بحارث نقل می کند درچهارده بیت ازآن و درهرمصراع التزام « سر » کرده وغالباً در هرمصراع چند مرتبه لفظ « سر » تکرار شده است و جای شگفت است کـه در نامه‌یی که عاشقی از سردرد بمعشوق زخم خورده می‌فرستد و شیخ ایـن اشعار را از زبان او انشا می کند این‌همه تکلّف برای چیست و شاید دلیل اصلی آن چنین باشد

که این اشعار را شیخ خود سروده است و او نه عاشق بکتاش بوده و نه بکتاشی که او در اشعار خود می‌آورد زخمی برسر داشته است وگرنه آن درد صعب و سوز دل مجال این صنعت سازی و تکلّف را بشیخ ما نمی‌داد، ابیاتی کـه بگفتهٔ شیخ دختر کعب بر دیوار حمّام نوشته بود بسیار سوزناك است وبعکس آن نامه، لطیف و ساده و روان و بی تکلّف است و رویهم رفته حکایت دختر کعب اهمیّت دارد زیـرا زمان حیات دختر کعب و کیفیّت زندگانی او قطع نظر از مضامین شاعرانه از گفتهٔ شیخ روشن‌می‌شود وظاهراً تنها منبعی‌است که از این سخنگوی قرن چهارم اطّلاعی‌بدین تفصیل بدست می‌دهد.

مقالهٔ بیست ودوم

در آغاز این مقاله چنین معلوم میشود که پسر از گفتهٔ پدر قانع شده ودانسته است که طلب کیمیا برای تحصیل مال‌نباید کرد و بدینجهت ازپدر می‌پرسد که حقیقت کیمیا چیست و پدردرضمن این‌حکایت بدو جواب می گوید:

افلاطون که استاد حکمت بود اکسیر را پیدا کرد و در مدّت پنجاه سال که گوشه گرفته بود برین راز اطّلاع یافت و از پوست تخم‌مرغ و موی مردم اکسیری ساخت که مس را زرمی کرد، وقتی بدین‌آسانی زر بدست‌آورد، زر با خاك درچشم او یکسان شد و باخود اندیشید که اکسیری از جوهر روحانی خود بسازد وقتی عزمش جزم گشت ازخلق کناره گرفت و از گوهر انسانی کیمیایی ساخت که عالم‌را بدو روشن کرد و باسرار الهی راه یافت، همچنان سالیان دراز درمطالعهٔ اسرار الهی بسربرد، دارویی ساخته بود که هنگام زمستان برتن می‌مالید و سراپایش مانند بز موی بیرون می‌آورد و بلباس زمستانی نیازمند نمی‌شد، داروی دیگر سرشته بود که تابستان برتن خود می‌مالید و مویها از تنش می‌ریخت، داروی دیگر ترکیب نموده بود که هرشش‌سال یکبار می‌خورد و مزاجش را باعتدال نگه می‌داشت و با

آنکه فاضل‌ترین مردان روزگار بود خوراك و پوشش این بود .

روزی اسکندر و ارسطالیس نزد او رفتند ، افلاطون در غاری سهمگین ودور و درازنشسته بود که چشمهٔ آبی درآنجا جریان داشت ، اسکندر و ارسطالیس‌دیری بنشستند و آن پیرهشیار دم نزد و با ایشان سخن نگفت ، اسکندر گفت آخر با ما سخنی بگوی ، افلاطون گفت سرمایهٔ حکمت خاموشی است ، اسکندر گفت اگر حاجت طعام داری تاحاضر کنم ، افلاطون جواب داد که تن‌مرا جای فضول وپلیدیها مکن که درچنان حالت علم وفراست در تن من جای نخواهد گرفت ، اسکندر گفت چرا زمانی‌آسایش نمی گیری و نمی‌خسبی ، افلاطون جواب داد که خواب بسیار در پیش‌دارم و اکنون که جانم بحکمت تازه است وقت خفتن‌نیست وآخر از گفتگوی ایشان برنجید و بر کوه بالا رفت .

نتیجه آنکه کیمیا از افلاطون باید آموخت و جوهر نفس را کامل باید کرد چنانکه تن همه دل و دل همه درد گردد ، شیخ ما پس‌از تقریر این‌حکایت بمناسبت نتیجه‌یی که گرفته است نقل می کند که خواجه علی‌طوسی گفته است : ای آدمی‌تو درعین بلایی ، اکنون همه پُشتی روی شو ، که چون رو شدی دیده شوی و چون دیده شدی دل گردی و جملهٔ دل تو درد گردد آنگاه از این سرّ آگاه شوی و همه درمان گردی ، امّا این درد چیست ، هیچ کس آنرا تعریف نمی کند ، ولی میتوان گفت همان است که آن دیوانه درجواب آورده است :

از دیوانه‌یی پرسیدند که درد چیست ؟ گفت : آنچه بی‌آن نیاسایی ، چنانکه کسی که دستش بریده باشد می‌خواهد که دست داشته باشد و یا کسی که ده روز تشنه مانده است آب می‌خواهد ، همچنین درد طلب آن است که بحالتی رسی که‌جز خدا هیچ نخواهی و نجویی ، بنابراین درد حالتی است که بر دل طالب عارض‌میشود و تا بمطلوب نرسد نمی‌آساید و مطلوب هر کس متفاوت است . ولی شیخ می گوید

درد آن است که چیزی می‌خواهی که آنرا نمی‌دانی.

همی درد آن بود ای زندگانی
که چیزی بایدت کآنرا ندانی

ندانی آن و آن خواهی همیشه
ندانم کاین چه کار است و چه پیشه

جز او هرچت بود باشد همه پیچ
که آن خواهی و آن خواهی دگر هیچ

وچنانکه ملاحظه می کنید استنتاج شیخ از این حکایت مناسب جواب دیوانه نیست و بنظر میرسد که شیخ می‌خواهد بگوید که درد قابل تعریف نیست زیرا درجات آن متفاوت است و الا ازجواب دیوانه معلوم میشود که میتوان بطور اجمال درد را تعریف کرد وناچار مقصود شیخ تعریف روشن ومعرفت تفصیلی است وحکایتی که وی در ذیل این مطلب نقل می کند نیز مؤیّد همین نظر تواند بود:

زنی با طفل خود ببازار رفت، طفل مادر را گم کرد و فغان و زاری برآورد، مردم را دل بر او بسوخت، گفتند بگو نام مادرت چیست، گفت نمی‌دانم، گفتند خانهٔ تو کجاست، گفت خانهٔ خود را نمی‌شناسم و راه بخانه نمی‌برم، گفتند محلّهٔ شما کجاست و نامش چیست، گفت نام آن محلّه را هم نمی‌دانم، گفتند پس ما چه کنیم طفل گفت که من سر گشتهٔ راهم نه نام مادر می‌دانم و نه خانه، تنها چیزی که می‌شناسم مادر است، مادر خود را می‌خواهم.

شیخ نتیجه می گیرد که درد سبب وصول است و کسی که خون ننوشد و درد ندارد بمطلوب مطلق نخواهد رسید.

آنگاه شیخ می گوید که تو عکس حقّی و تو نیستی، از این جهت زیبا ونیکو

افتاده‌یی ، هر نیکویی که در احوال خود می‌بینی از آن اوست ، خود را مبین او را ببین . سپس این مثال را می‌آورد :

یوسف در آیینه نظر کرد ، جمال او در آینه منعکس شد ، بر جمال خود آفرین گفت ، آینه پنداشت که او را تحسین می‌کند ، پس از این مطلب شیخ می‌خواهد سرّ تجلّی حق را در مظاهر بیان کند و تقریر او در این باب مشابه گفتهٔ دیگران است یعنی آنکه حق تعالی می‌خواست خود را ببیند و خود دیدن را آینه لازم است زیرا هر کسی صورت خود را در آینه می‌تواند ببیند و این مطلب مناسب است با حدیث قدسی : « کُنْتُ کَنزاً مخفیّاً ... الخ »

آنگاه شیخ می‌گوید اینکه آینه ومظاهر ، وجود دارد برای آن است که دیگران بتوانند جمال مطلق را در آینه ببینند و بر او عشق ورزند چنانکه یوسف جمال خود را بدون آینه نمی‌دید و بدینجهت برخود عشق نداشت ، ولی زنان مصر از عشق اودست را بجای ترنج پاره میکردند ، امّا جمال یوسف را دیدهٔ یعقوب باید تا ادراك کند و این مطلبی است که در مقالات پیشین نیز یاد کرده است ، باز بمسألهٔ تجلّی برمی‌گردد و می‌گوید خداوند پرده از جمال خود برگرفت و آدم را آیینهٔ جمال خود کرد و همین که روی خود را در آیینه معاینه کرد تحسین جمال خود گفت وبرخود عشق ورزید ولی آن تحسین متوجّه ظاهراست نه مظهر وبرای صورت متجلّی است نه آیینه و مجلی و بنابراین هر جمالی که در جهان است از آن حق است و هیچ آدمی نباید خویش را صاحب جمال بداند زیرا اندیشهٔ او نظیر آنست که در قصّهٔ یوسف و آیینه باز گفتیم .

پس از این ، شیخ نتیجه می‌گیرد که اگر کسی درخلوت نشیند وسالها براین امر بگذرد هرگز روی خود را نمی‌تواند ببیند بلکه روی خود را در آینهٔ وجود

غیرمی‌تواند دید ، امّا آن عکس هم که در آینه می‌بینی آن هم حقیقت روی تو نیست بلکه عکسی است که در آینه افتاده است با اینهمه برروی آینه آه نباید زد تا تیره نگردد زیرا آن آه که نشانهٔ تغییر حالت است سبب می‌شود که عکس را در آینه پیدا نکنی

ظاهراً مقصود شیخ از این مطالب که برمز گفته آن است که صحبت و همنشینی به از خلوت و عزلت است زیرا هیچ کس خود را بخود نمی‌تواند بشناسد و در صحبت است که آثار نقص و کمال آدمی ظاهر می گردد و بنابراین همنشین مانند آینه است که احوال و اطوار نفسانی هر کس در وجود او منعکس می گردد و بواسطهٔ برخورد بامردم ومجالست با ایشان معلوم می گردد که درجهٔ نقص و کمال آدمی تا کجاست و ازینرو رعایت احوال همنشین و یار هم‌صحبت که مانندآینه‌است ضرورت دارد ونباید گذاشت که آینهٔ وجود او تیره گردد وچنان شود که بدرستی احوال نفسانی را منعکس نکند .

وزان پس شیخ می گوید که بند هیچ صفت و هیچ حالت نباید بود ، آنچه میخواهی در تست ولی تا فانی نشوی و از سر هستی خود برنخیزی بمقصودنخواهی رسید ، یعنی آنکه وقتی تو نباشی و تقیّد و تعیّن از راه برخیزد ، او می‌ماند و بس و مقیّد فانی می گردد و مطلق جلوه گرمیشود ، بمناسبت این مطلب شیخ نقل‌می کند که احمد غزّالی گفته است :

وقتی یعقوب برای دیدار یوسف بمصر آمد و یوسف را در بر گرفت در آن حالت فریاد می‌زد که یوسف کو ، گفتند اینك یوسف را در بر گرفته‌یی ، تو که بوی پیراهنش را از کنعان شنیدی چگونه او را نمی‌بینی ، گفت آنروز یعقوب بودم ولی امروز یوسفم بدینجهت آنگاه بوی او را می‌شنیدم ولی امروز او را نمی‌بینم زیرا هیچ کس‌خود را نمی‌تواند ببیند ، شیخ مطلب را تجدید می کند و می گوید اگر درخود سیر کنی آنچه می‌خواهی توانی یافت و در آن حالت که حالت آزادی

است تو بهیچ حالتی ومقامی پای‌بند ومقیّد نخواهی بود و رنگ مردان خواهی‌داشت یعنی بی‌رنگی ، چنانکه ابوعلی فارمدی گـفت : مرد آن است کـه بردّ و قبول و خواندن و راندن مقیّد نیست . نه بدین خوش و نه‌بدان ناخوش می گردد ، و درآن حالت است که از قهر و غضب و نعمت و نقمت و احسان و بـلا پایه فراتر می گیرد و برنگ دیگر بیرون می آید و حالتیش می‌بخشند که بیرون از این همه است ، بعقیدهٔ شیخ کسی که این رنگ یافت وبدین‌حالت رسید طالب هیچ‌چیز نخواهد بود زیـرا او در این حالت موجد است و چیزها از او وجود می‌یابند و معلوم است که آنکه ایجاد می کند بموجود کردهٔ خود حاجتی‌ندارد ، همچنین سالك وقتی‌بکمال ذات خود رسید همه‌چیز دارد و در آن حالت که محو الوهیّت است مسؤول است نه سائل ، همه ازو می‌خواهند ولی او را خواست نیست .

پس از این ، شیخ برای آنکه آثار فناء سالك را درحق بیان کند حکایت ذیل را شاهد می آورد :

از مجنون پرسیدند که لیلی را چه اندازه دوست داری ، سوگند یاد کرد که من او را دوست ندارم ، گفتند پس اینهمه شعرها که گفتی و زاری‌ها که کردی و آوارهٔ بیابان بودی برای چه بود ؟ گفت درآن حالت من‌مجنون بودم و او لیلی‌بود ، اکنون آن حالت بگذشت و لیلی و مجنون یکی شدند .

شیخ مثال میزند که وقتی شیر و بـاده بهم پیوسته شدند دویی در کار نیست ، همچنین سرّوحدت‌چون پدیدار شود امتیاز برخیزد وعاشق ومعشوق وطالب‌ومطلوب یکی گردند ولی فنا شرط است که تـا تو باشی او نباشد و بنابراین محو را چنان باید بکمال رسانی که دیگر خود را باز نیابی .

چنانکه کسی بدیدن بایزید آمد و درخانهٔ شیخ را بزد ، شیخ گفت کیستی و کرا می‌خواهی ؟ گفت مردی غریبم و بایزید را می‌خواهم ببینم ، شیخ گفت بایزید

کجاست که من سی سال است تا بایزید را می‌جویم و او را نمی‌بینم.

عطّار نتیجه می گیرد که نشانهٔ محو بی‌خبری از خود است ولی بالاتر از این کیمیایی است که سالکان آنرا «نورالله» نامیده‌اند و آن سبب تبدیل وتکمیل هرچیز است و اگر بر کافری بتابد نور ایمانش جهان را فرامی گیرد چنانکه برسحرهٔ فرعون تافت و ایشان را بمرتبهٔ عالی در ایمان رسانید و بدنبال این مطلب دقیق چند نمونه از تبدیل حق ذکر می کند و دراینجا بنظر میرسد که شیخ می‌خواهد میانهٔ جذب و سلوك تفاوت بگذارد بدینطریق که کمال در سلوك، تدریجی است ودر جذب، دفعی وآنی و کیمیا همان جذبه و کشش الهی است.

آنگاه شیخ آثاراین تبدیل را درچند بیت یاد می کند وما اینك گفتهٔ او را در اینجا نقل می کنیم:

چو جان در خویشتن آن نور یابد
دو گیتی را ز هستی دور یابد
چو جان زان نور گردد محو مطلق
بسبحانی برون آید و انا الحق
چو در صحن بهشت آید باخلاص
خطابش این بود از حضرت خاص
که هست این نامه از شاه یگانه
بسوی پادشاه جاودانه
چو از خاص خودش پوشند جامه
ز قدّوسی بقدّوسی است نامه

شیخ بر آنست که انسان میتواند جاویدان شود و صفات خود را تبدیل کند و تنش دل ودلش جان گردد و چون صورت وصفت خوب دارد معرفت نیز حاصل کند وچنان می‌نماید که شیخ می‌خواهد بگوید که مرد تمام آن است که جامع مراتب

گردد و از این رو حالت محمود را درحکایت ذیل نمونه قرار می‌دهد :

محمود غزنوی پیش ابوالحسن خرقانی رفت و بجهت آزمایش فراست شیخ ، لباس خود را در ایاز پوشید و لباس غلامانهٔ ایاز را بتن کـرد و بصورت جانداران بخانقاه درآمد ، ابوالحسن خرقانی نگاهی بمحمود افکند و گفت تو جاندار نیستی و شاه زمانه‌یی ، بیا پیش من ای شاه درویش‌صفت که بدین حالت گزیدهٔ حق شده‌یی ای محمود با اینهمه پادشاهی‌دلت آرزوی گدایی می کند و باآنکه ملك جهان‌مسلّم تواست می‌خواهی که ملك فقر نیز برتو مسلّم گردد .

عقیدهٔ شیخ اینست که محمود در این حالت تشبّه بحق جست کـه با آنهمه سعهٔ وجود و کمال صفت بصورت آدم جلوه گر شد و خویش را در صـورت و صفت آدمی بعالم نمود و درتقریر این بیان استناد می کند بحدیث معروف « یا ابْنَ آدَمَ مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنی » و پس از این ، اظهار حیرت می کند که چگونه حق بـا کمال استغنای ربوبیّت در لباس عبودیّت ظاهر میشود و می گوید که حقیقت مردم که وجود امکانی است مظهر فقر و احتیاج است مانند ایاز درحکایت سابق ، ولـی همین بنده وآدمی بصفات ربوبیّت متلبّس و متحقّق می گردد چنانـکه ایاز لباس محمود را پـوشید و چون حق آدمی را بصورت خویش آفـرید بی گمان بصفات خویش متحلّی خواهد کرد ، همچنان که حق گاهی بصفات انسانی خویش را وصف کرده است .

چون سخن بدینجا میرسد شیخ می گوید بیش از این دستوری نیست و دراین باره سخن روشنتر نتوان گفت لیکن اگر بیخود شوی بسر سرّی توانی رسید امّا این حالت چگونه حاصل می گردد ، شیخ آنرا بمثالی روشن می‌سازد :

گویند آهویی است که چهل شبانه روز درمنه و خاشاك و خار می‌خورد و

یکی دوبار گل خوشبوی نصیب وی می گردد ، وقتی این چلّه را بپاکی بپایان برد صبحگاهی سر بنسیم سحر گاهی برمی گیرد و از دَمِ مُشکین صبح مُشك در ناف او پدید می آید .

شیخ نتیجه می گیرد که نفس و دم پاك همین تغییر و تبدیل را در وجودسالك بوجود می آورد و همچنان کـه خون در ناف آهو بدم صبح مشك می گردد ممکن است که بنفس گرمی وجود خاکی پاك و روحانی شود و این تبدیل کاری است که نور حق می کند چنانکه در پیش بدان اشارت کرد و گفت کـه آن کیمیای تبدیل است و در این‌حالت است که تن صفات جان می گیرد وبآرایش بقا متحلّی می گردد. پس در حقیقت نتیجه این میشود کـه نور حق و نفس شیخ که مایه از نور حق دارد کیمیا هستند و قادرند که وجود آدمی را مبدّل کنند چنانکه اکسیر خاك را زر می کند .

شیخ می گوید از این بیش نتوانم گفت لیکن کیمیا چنین باید ساخت و این کیمیا درعرش و کرسی‌نیست بلکه درجان خود آدمی است و ازآنجا بایدطلب کرد و این مقاله را بدین ابیات ختم می کند :

ورای این تـرا اسرار گفتن — روا نبود مگر بردار گفتن
ورای این مقاماتی دگرهست — ندانم‌تا کسی‌رازآن‌خبرهست
بخود رفتن بدان راهی ندارد — که جز دستوری آهی ندارد
بشرح آن اگر اذن‌آید آواز — بگویم ورنه اندر پرده به راز

ایـن مقاله از جهت اشتمال بر اسرار تصوّف در درجهٔ اوّل است وبربسیاری از مقالات گذشته ترجیح دارد و ظاهراً شیخ می‌خواسته است الهی‌نامه را بدین نکته کـه کیمیای تبدیل را از جان خود طلب باید کرد خاتمه دهد ودر حقیقت حدیث

« مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ » رابدینگونه تفسیر نماید وختام الهی‌نامه کند ، در این مقاله قصّهٔ دیوانه وبیان درد و آن طفل که مادر را گم کرده بود بسیار لطیف سروده شده است ، داستان مجنون و بایزید که حکایت از اتّحاد عاشق ومعشوق می کند هم‌روان ودلکش افتاده است و رویهم رفته این‌مقاله بسیاری ازحقایق عرفان را متضمّن‌است و شیخ بعضی از آنها را باشارت بیان کرده است وبعضی را نیز بالنّسبه بتفصیل بـاز گفته است .

خاتمهٔ کتاب

در این‌قسمت شیخ ابتدا شعرومقام شاعری خود را می‌ستاید و خویش را باآفتاب و شعرا را بصبح تشبیه می‌نماید و شعر خود را برهمه گذشتگان ترجیح می‌دهد و از روی کمال ایمان معتقد است کـه شعرش جاودانی است وحتی آنـکه درعالم آخرت نیز شعرش پایدار خواهد بود ، همچنین از عزلت و گوشه گیری خـود و اینکه بدرگاه امرا و سلاطین نرفته است سخن می گوید و خویش را بکمال همّت و علوّ طبع وقناعت می‌ستاید وطمع بستن در اصحاب جاه را سرمایهٔ خواری و مذلّت می‌شمارد و بدین مناسبت این حکایت را نظم می کند :

یکی از بزرگان برمکتبی گذر می کرد چشمش بردو کودك افتاد که یکی نان و نانخورش داشت و دیگری نان تنها می‌خورد و از رفیق خود نانخورش مطالبه می کرد ، رفیقش بدو می گفت که اگر مانند سگ پشت‌سر من بدوی ترا نانخورش دهم ، کودك بدینکار راضی شد و او رشته‌یی در گردنش افکند و مانند سگ بدنبال خود می کشید آنگاه قدری نانخورش بوی داد . آن بزرگ گفت ای کودك اگر بنان تهی قناعت می کردی چون سگ از دنبال کسان نمی‌افتادی .

پس از این حکایت شیخ بداستان محمود و فردوسی وبلندی همّت استادطوس که عطای‌محمود رابفقاعی بخشید اشاره می کند وفردوسی‌را ببلندی همّت می‌ستاید

و می گوید با کمالی که من در دین دارم از مردم دنیا فارغم وحاجت ندارم که دست بپیش این وآن دراز کنم زیرا فراغت خاطر و دل ننهادن برمتاع دنیوی از داشتن آن بهتراست، چنانکه یکی ازبزرگان گفته است که هرچه درجهان‌است وبایستنی است فراغت و ترك آن بهتر ازداشتن آن است.

باز شیخ بوصف احوال خود متوجّه میشود و می گوید مرا که دلی پاك‌تر از بهشت‌دارم چه‌حاجت بتماشای عالم‌است، همدم‌من کتاب‌است، همدم دیگر نمی‌خواهم و سرّخود را در کتاب بازمی گویم، در درون دل من دردی است که این سخنها همه از آن پدید می‌آید و من درد خـود را بخود می گویم و در اینجا شکایت از ابناء روزگار می کند و آنها را به بی‌وفایی وصف می کند و بـآخر متوجّه میشود که فتنهٔ گفتار و فریفتهٔ سخن و شاعری نیز نمی‌باید بود و شعر را بت خـود می‌شمارد و شاعری را بت پرستی می‌انگارد و حکایتی از اویس قرنی شاهد می‌آورد که:

بدو گفتند شخصی است که سالها میگذرد تا کفن پوشیده و در گوری نشسته است و شب و روز گریه می کند، گـفت مرا نزد وی برید او را دید بحالی سخت زار و نزار که اشك می‌ریخت و مانند مردگان در گور نشسته بود، اویس گفت تو بدین گور و کفن از خدا باز ماندی و خیال پرستی می کنی. آن مرد بدین سخن متنبّه شد ونعره‌یی بزد و برست.

نتیجه اینست که‌هرگاه زهدی بدین‌قوّت حجاب راه وبت باشدشاعری‌چگونه خواهد بود و پس از این، سخنگویی و شعر سرایی را مذمّت می کند وخاموشی را بر بیان و سخن‌آوری رجحان می‌دهد و میگوید که عاقبت مرگ و خاموشی است چنانکه وقتی اسکندر وفات کرد حکیمی گفت ای پادشاه چون عاقبت تو مردن و بزیر خاك رفتن بود آنهمه ناز و نعمت برای چه می‌خواستی.

شیخ بسوز واندوه تمام وفـریاد وزاری بسیار برعمر گذشته حسرت می‌خورد

و از رفتن جوانی و رسیدن پیری اظهار تأسف می‌نماید و خویش را بگوشه نشینی و حیرت وصف می کند و از درد دل و سوز درون می‌نالد و بآخر از خواننده توقع دعا می کند ومثل اینکه امید ندارد که نالهٔ او دردلها اثر کند و باین جهت میگوید که اگر ماتم زده باشی پیوسته کارت نوحه گری است ولی رعنایی تو نمی گذارد که این حال را دریابی بلکه نوحه را بازیچه میدانی زیرا جستن نتیجهٔ گم کردن است و کسی که گم کرده ندارد جست‌وجویی هم نمی کند ، چنانکه یکی با کسی کـه خاك می‌بیخت گفت عجب دارم که چیزی گم نکرده‌یی و خاك می‌بیزی و گم کرده می‌جویی ، او گفت من از این عجب‌تر دارم و آن اینست که اگر این حالت رانداشته باشم سخت در رنجم و پیوسته می‌خواهم که گم نا کرده را بجویم .

پس‌از این‌شیخ بمقام حیرت بازمی گردد و ازاین رو می گوید که نه‌خاموشی و نه سخن‌آوری، هیچیك در کار نیست ، غرض آن است که‌آدمی فنا گردد و بهیچیك از این دوصفت متّصف نباشد چنانکه گفته‌اند : ایّوب سالیان دراز رنج کشید ومقصود آن بود که آهی سوزناك از دل برآورد و زکریّا را وقتی ارّه برسر نهادند خطاب رسید که اگر آه کنی نامت از دیوان انبیا محوخواهم کرد ، پس دراین مقام‌خاموشی و بیان هیچیك دستگیر نیست و با آن پرده‌های نور و ظلمت و حجب کـه در پیش سالك داشته‌اند ره سپردن دشوار است مگرلطف و رحمت الهی دستگیر گردد ، زیرا حق رحمت عظیم دارد و نمودار آن حکایت ذیل است :

اعرابی مردی پیش پیغمبر آمد و چیزی در دامن خویش پیچیده بود . گفت ای محمّد اگر بگویی چه در دامن پیچیده‌ام اسلام اختیار می کنم ، پیغمبر گفت در دامان تو کبوتری است که دو بچه کبوتر در زیر پر گرفته است ، اعرابی ایمان‌آورد و دامن خود را باز کرد ، صحابه از شفقت و رحمت آن کبوتر مـاده که بچگان را زیر بال گرفته بود بعجب افتادند ، پیغمبر فرمود که از این امر عجب نکنید که

خدا از این مادر بر مردم گنه کار مهربانتر است و رحم بیشتر دارد. شاهد دیگر:

هم پیغمبر فرمود که زنی بد کار درصحرا می‌رفت، بسر چاهی رسید که سگی درآنجا ایستاده و زبانش از تشنگی بیرون افتاده بود، از سر دلسوزی ترك کارخود گفت و چادرش را در موزه بست وآب از چاه برآورد و بسگ داد و خدا از سر گناه وتقصیر او در گذشت و رحمت حق شامل حال او شد ومن او را شب معراج در بهشت دیدم.

نتیجه آن است که آسایش بدل خستگان رسانیدن و شفقت کردن اگرچه بر حیوانات باشد ثواب بسیار دارد و رحمت حق شامل‌حال همه کس است و ابلیس هم از رحمت او نومید نیست چنانکه شبلی نقل کرد:

ابلیس‌را درعرفات دیدم گفتم که تو اینجا چه می کنی مگرهنوز برحمت‌حق امید داری؟ گفت ای شیخ سالیان دراز خدا را پرستیدم وراهنمای ملایك بودم، دلی پر از محبّت داشتم و بوحدانیّت حق مقرّ بودم با اینهمه بی‌علّت مرا از درگاه خود راند، کار او موقوف علّت نیست چه عجب که باز مرا ببخشد و بدرگاه خواند. دل شیخ پس ازتقریر این‌حکایت بدرد می‌آید و بزاری تمام ازخدا می‌خواهد که درحق او ترحّم کند وآزادش سازد و وجود او را پاك وغرق جود کند و از گفتهٔ ابلیس که کار حق بی‌علّت است استفاده می کند و چند مضمون در شعر خود می‌آورد و خود را تشبیه می کند بکافری که ایمان آرد وهمان روز بمیرد و از خدا می‌خواهد که او را مانندآن نومسلمان‌حساب کندو گناه گذشته‌اش‌را درپردهٔ عفومستور دارد وظاهراً این مضمون را ازحکایت ذیل استفاده کرده است:

بایزید را چون حالت مرگ فرا رسیدبیاران خود گفت که زناری بیاوریدتا برمیان بندم. خروشی از اصحاب او برخاست که چه جای زنار است، میان بایزید شایستهٔ زنار نیست، شیخ الحاح می کردویاران نمی‌آوردند تا بآخر گفتند که اگر

تقدیر چنان است که شیخ ما ایمان باخود نبرد ما چه توانیم کرد، زنّار آوردند شیخ برمیان بست و اشك ازچشم می‌ریخت وبدان حالت روی درخاك مالید و گریهٔ بسیار کرد و زنّار را پاره ساخت آنگاه گفت: خدایا بحقانیّت تو که من‌این دم زنّار پاره کردم، مرا کافری انگار که هفتاد سال در کافری بسر بردم و اکنون مسلمان شدم و ایمان آوردم مرا ببخش و چنان پندار که اکنون آمدم.

بدنبال این حکایت باز شیخ مناجات و زاری را تجدید می کند و از عجز و بیچارگی بشر سخن می‌راند و از بخشش وعلم حق که همه‌جا حاضر و ناظر است سخن می گوید واستناد می کند باینکه فضل‌حق‌معلول علّت نیست و ازخلقت توقّع سود نداشت و تنها رحمت و بخشایش او خلق را در وجود آورد و در اینجا متوجّه میشود که صفت رحمت مستلزم عصیان و گناه است والا رحمانیّت و رحیمیّت بظهور نخواهد پیوست و بدین مناسبت نقل می کند که ابراهیم ادهم در پیش کعبه بخدا نالید و گفت خدایا مرا از گناه معصوم دار، خطابی بدلش رسید که همه کس عصمت مطالبه می کند ولی اگر گناه نباشد رحمت من کجا پدیدآید.

ولی با اینهمه مغرور رحمت نباید بود چه باوجود رحمت بی‌قیاس جای بیم و هراس نیز هست زیرا حق بصفت جبّار و منتقم نیز متّصف است آنگاه شیخ شکایت می‌آغازد ازاینکه عمرش بیهوده گذشته است ومرگ را براینگونه زندگی‌ترجیح می‌دهد و از فرط تواضع خویش را غرق گناه می‌بیند و مثالی برای این مطلب بدینگونه می‌آورد:

مردی رند بر دکانی ایستاده بود و از دکاندار چیزی می‌خواست، دکاندار می گفت که تا تن خویش را زخم‌دار نکنی چیزیت ندهم، آن مرد تن خود را برهنه کرد و گفت بنگر که اگر عضوی زخم نادیده می‌بینی تا بر آن زخمی برسانم.

شیخ می گوید من مانند آن رند گدایم که سراپا تن من زخم معصیت گرفته است ولی با اینهمه جراحت و درد از درد حق سیر نیستم و این غم را از عالم مطالبه کرده‌ام ، همین که حرف هو می‌شنوم خروش و هیاهو از وجودم برمی‌خیزد و اگر همیشه چنین باشد کمالی است که بدین درد و غم بحق زنده شدم و از خود مُردم ، ازخدا می‌خواهد که در روز آخر براو ببخشاید وآشنایی ومعرفت نصیب او گرداند و مثل اینکه توقّع دارد که موی سپید و عمری که در سلوك گذرانیده است جالب رحمت حق باشد و از این جهت است که حکایت ذیل را پس از آنچه نقل کردیم روایت می کند :

عبدالله‌بن‌مسعود کنیزی پرهنر داشت ، احتیاج وفقر برآن داشتش که کنیزك را بفروشد ، او را گفت که سر شانه کن و جامهٔ پاکیزه بپوش که می‌خواهم ترا بفروشم ، کنیزك شانه برسر زد ، چند موی سفید از سرش جدا شد ، کنیزك گریهٔ بسیار کرد ، عبدالله‌بن مسعود سخت متأثر شد گفت من ترا نمی‌فروشم گریه مکن . کنیزك گفت من از اینکه مرا می‌فروشی گریان نیستم ولی افسوس دارم که عمری در پیش کسی کار کردم که بعد از این که جوانیم گذشت و مویم سپید شد مرا می‌خواهد بفروشد ، از این‌حسرت دارم که چرا عمر درجایی صرف کردم که خدمت در آنجا ثمره‌اش بدیگران فروختن‌است ، درآن حالت جبرئیل بپیغمبر وحی‌آورد که عبدالله را بگوی که این کنیزك را نفروشد .

شیخ می گوید خدایا اگر هیچ خدمت نکردم ، امّا مویم در اسلام سپید شده است ، بارخدایا مرا از فضل خود محروم مکن و در این زمینه داد سخن می‌دهد و کتاب را بحکایت بشر حافی ختم می کند :

بشرحافی درآغاز کار مست می‌رفت کاغذ پاره‌یی افتاده بود که برآن نام الله

نوشته بودند اندك مایه زری داشت ، دربهای مشك وعنبر داد و آن كاغذ را بمشك بیالود ، سحرگاهی درخواب دید كه نام ما را عزیز كردی ما نیز تـرا عزیز داریم و بحقیقت راه دهیم .

شیخ این حكایت را حسب حال خویش می كند ومیگوید :

خدایا بس كـه این عطّار خوشگوی
بعطر نظم نـامت كـرد خـوشبوی
تو هم از فضل خاك آن درش كـن
بنام خـویشتن نـام آورش كـن
كه جـز از فضل تـو رویی ندارد
گـر از طـاعت سر مویی نـدارد

نقد

و تحلیل منطق‌الطیر

بسم الله الرّحمن الرّحیم

منطق الطّیر مثنویی است ببحر رمل مسدّس مقصور، مشتمل بر چهارهزار وچهارصد وپنجاه وهشت بیت.

نام این کتاب در آثار عطّار « مقامات طیور » و نیز « منطق الطّیر » ذکر شده چنانکه در آخر همین منظومه گوید:

ختم شد برتو چو برخورشید نور　　منطق الطّیر و مقامات طیور

و در مقدّمهٔ خسرونامه یا گل وهرمز گفته است:

مقامات طیور ما چنانست　　که مرغ عشق را معراج جانست

در مختار نامه که آثار خود را یاد می کند نیز گفته است: « و زبان مرغان مقامات طیور ناطقهٔ ارواح را بمحلّ کشف رسانید » که در اینجا هم مانند بیت اوّل میانهٔ منطق الطّیر (زبان مرغان) و مقامات طیور جمع کرده و چنین نتیجه می‌دهد که شیخ این مثنوی را بهردو نام می‌خوانده است.

در مجموعهٔ آثار عطّار مکتوب در (۷۳۱) که در کتابخانهٔ سلطنتی بشمارهٔ (۴۴۳) محفوظست نام این کتاب در اوّل « طیورنامه » و در پایان « مقامات طیور » نوشته شده و تصوّر می‌رود که اطلاق این اسم « طیورنامه » برمثنوی مذکور زادهٔ تصوّر و ساختهٔ سلیقهٔ کتّاب و ناسخان است زیرا عطّار بدین نام در آثار خود اشارتی نمی کند و بهرحال از دیرباز این منظومه بنام « منطق الطّیر » شهرت یافته وعنوان « مقامات طیور » هم منسوخ وفراموش شده است.

تعبیر « منطق الطّیر » مأخوذ است از آیهٔ: وَوَرِثَ سُلَیْمانُ داوُدَ وَقالَ یا اَیُّها النّاسُ عُلِّمْنا مَنْطِقَ الطَّیْرِ (سورهٔ نمل، آیهٔ ۱۶) که مفسّرین آنرا

بمعنی ظاهر خود یعنی دانستن و پی بردن بسخن و آهنگ مرغان تفسیر کرده وچند حکایت از گفت و گوی سلیمان بـا مرغان باز گفته‌اند و شیخ عطّار در وصف خاتَم سلیمان همین معنی را اراده کرده است :

ز نام آن نگینش شد نه از غیر　　　رموز مور کشف و منطق طیر
(الهی نامه ، چاپ استانبول ، ص ۲٤٤)

و نزدیك بدان ، تعبیر دیگر عطّار است یعنی « زفان مرغ » در بیت ذیل :

هم زفان مرغ در شهر شماست　　　هم نوا و نور از بهر شماست
(مصیبت‌نامه ، طبع طهران ، ص ۲۲۸)

و گاهی نیز آنرا بمعنی سخن شیوا و عارفانه بکار می‌برد :

سلیمان سخن در منطق‌الطّیر　　　که‌این کس بوسعیدست ابن‌بوالخیر
(اسرارنامه ، طبع طهران ، ص ۹٤)

ای بسرحدّ سبا سیر تو خوش　　　با سلیمان منطق‌الطّیر تو خوش
(منطق الطّیر ، ص ٤۰)

و ظاهراً خاقانی نیز آنرا بهمین معنی درابیات ذیل استعمال کرده است :

ملك منطق‌الطّیر طیّار داند　　　ز ژاژ مطیّن که طیّان نماید
(دیوان خاقانی ، طبع طهران ، بکوشش دکترسجّادی ، ص ۱۳۲)

ز خاقانی این منطق‌الطّیر بشنو　　　که چون اومعانی‌سرایی نیابی
(دیوان خاقانی ، ص ٤۱۹)

کوه دانش را چو داود از نفس　　　منطق‌الطّیر ازخوش آوایی فرست
(دیوان خاقانی ، ص ۸۲٦)

وبهمین معنی است ترکیب « لسان الطّیور » در این بیت :

لسان الطّیور از دمش یابی ارچه — جهان را سلیمان لوایی نیابی

امّا شیخ عطّار در تسمیهٔ منطق الطّیر بی گمان منظورش زبان استعداد و ظهور مرتبه و مقام هریك از مردان و روندگان طریق حقیقت است چنانکه در آخر این منظومه پرده از روی این راز بر گرفته و آشکارا بیان کرده است :

من زبان نطق مرغان سربسر — با تو گفتم فهم کن ای بیخبر
در میان عاشقان مرغان درند — کز قفس پیش از اجل درمی‌پرند
جمله را شرح و بیانی دیگراست — زانکه مرغان‌را زبانی دیگراست
پیش سیمرغ آنکسی اکسیرساخت — کو زبان جملهٔ مرغان شناخت

(منطق الطّیر ، ص ۳۱۹)

ومولانا جلال‌الدّین محمد درمثنوی شریف « منطق الطّیر سلیمانی را » بدین معنی آورده و تفسیر نموده است :

منطق الطّیر سلیمانی بیا — بانگ هرمرغی که آید می‌سرا
چون بمرغانت فرستاده‌است حق — بانگ هرمرغی بدادستت سبق
مرغ جبری را زبان جبر گو — مرغ پر اشکسته را از صبر گو
مرغ صابر را تو خوش دارو معاف — مرغ عنقا را بخوان اوصاف قاف
مر کبوتر را حذر فرما ز باز — باز را از حلم گو و احتراز
وآن خُفاشی را که ماند او بی‌نوا — می کنش با نور جفت و آشنا
کبك جنگی را بیاموزان تو صلح — مر خروسانرا نما اشراط صبح
همچنان می‌رو ز هدهد تاعقاب — ره نُما و الله اعلم بالصّواب

(مثنوی ، دفتر چهارم ، طبع لیدن ، ص ۳۲۹)

پس « منطق الطّیر سلیمانی » فهم استعداد و درجهٔ حال و سخن گفتن بروفق آنست و مقصود از مرغان ، ارواح یا حدود و اطوار وجود است در مراتب مختلف

و بدین مناسبت هم مولانا در ذیل این ابیات می‌فرماید :

چون سلیمان سوی مرغان سبا　　　یك صفیری کرد بست آن جمله را
جز مگر مرغی که بد بی‌جان و پر　　　یا چو ماهی گنگ بود از اصل کر

این کتاب پس از حمد خدا و نعت رسول و ذکر مناقب چهار یار و اندرز بمتعصّبان شروع می‌شود بوصف سیزده مرغ که هر یك نمودار صفتی هستند و شیخ عطّار در وصف آنها از قصص دینی واطّلاعات سادهٔ عامیانه استفاده می کند ودر حقیقت این قسمت بمنزلهٔ زمینه سازی و تمهید مقدّمه است برای ورود دراصل مطلب وطرح اساسی کتاب .

امّا طرح اصلی عبارتست ازاجتماع مرغان ومجمع‌ساختن آنها برای بر گزیدن و پیدا کردن پادشاهی که بر آنها فرمانروایی کند زیرا معتقد بوده‌اند که بدون پادشاه زندگانی کردن و آسوده زیستن کاری دشوار و صعبناکست و دران مجمع هدهد بپا می‌خیزد و سخن می گوید وخود را بدانکه فرستادهٔ سلیمان سوی بلقیس بوده وصف می کند وسیمرغ‌را شایستهٔ سلطنت وفرمانروایی‌برمرغان معرّفی‌می‌نماید وزان‌پس هریك ازمرغان عذری پیش‌می‌آورند و از طلب سیمرغ و پژوهش‌جایگاه و کنام وی تن می‌زنند ولی هدهد هریك را جوابی شایسته می‌دهد و اقناع می کند تا بالاتّفاق او را بهدایت و پیشوایی برمی گزینند و او بر کرسی می‌نشیند و مجلس گفتن آغاز می کند، مرغان مشکلات خود را عرضه می کنند وهدهد پاسخ صواب و درست می‌دهد و منازل ومدارج طلب را بشرح بازمی گوید، مرغان براه می‌افتند و اکثردرطلب مقصود جان درمی‌بازند تا سی‌مرغ نحیف و بال و پرسوخته بحضرت سیمرغ می‌رسند و آنجا درمی‌یابند که طالب ومطلوب یکیست زیرا آنها سی‌مرغ طالب بودند که مطلوبشان سیمرغ بود .

مقصد حقیقی عطّار در این مثنوی بیان کیفیّت وجود یا بررُستن طلب دردل

طالب و رسیدن او بدرجهٔ ارادت است که این معنی را درضمن مجمع ساختن مرغان وانتخاب هدهد برهنمونی باشارت و کنایت باز نموده است و پس از آن بذکر حالات مختلف مریدان و وساوس وخطراتی که بوقت سلوك برای آنها پیش می آید پرداخته و علاج هریك را باز گفته و موانع وقواطع طریق را نشان داده است .

چنانکه در تحلیل و نقد مطالب منطق الطّیر بشرح گفته‌ایم جوابهای هدهد اغلب تمام و مقنع و بعضی نیز ناقص و ناپذیرفتنی است ولی بهرحال این سؤال و جوابها نمونهٔ طرز تفکّر مریدان ومشایخ ومباحثی که درخانقاههای قرن ششم وهفتم اتّفاق می‌افتاد تواند بود و ازین جهت قسمتی از نکات تربیت سلاك و رموز سلوك را روشن تواند کرد و نمی‌توان قیمت ادبی و عرفانی آنرا انکار نمود .

در این مثنوی، بحث می‌شود از سلوك و سیر الی الله و مقامات تبتّل تا فنا که آخرین مرحله‌ییست که مرغان بدان واصل شده‌اند ولی بیشتر نظرشیخ متوجّه‌است بذکر آفات سلوك و قواطع طریق وراستی آنکه عطّار خوب توانسته است آن امراض و آفات را تشخیص کند و علاج آنها را باز نماید و تفاوت آن با کتاب دیگر وی « مصیبت‌نامه» ازهمینجاست زیرا درمصیبت‌نامه نیز ازسیرفی‌الخلق وسیرالی‌الله بحث کرده ولی‌درآن مثنوی برذکر منازل ومدارجی که سالك باید برآنها بگذرد همّت گماشته بدون‌آنکه شرح آفات وموانع را برعهده گرفته باشد .

نتیجه‌این‌دومثنوی‌نیزباهم‌تفاوت‌داردازآن‌جهت که‌غایت‌سیرسالك‌درمصیبت‌نامه آنست که همه‌چیز را درخود می‌بینند واین‌اشارتی‌است ازبقا ومنتهای سلوك مرغان، فنای درسیمرغ‌است وشیخ سرّبقاء بعدالفنا رابوقت دیگربازمی گذارد علاوه برآنکه سالك (درمصیبت‌نامه) پس ازسیرآفاقی‌وانفسی‌بمقام عبودیّت متحقّق‌می‌شود (مصیبت-نامه، ص۳۶۳) که حاکی‌از بقا و وجود عبد است ومرغان (درمنطق‌الطّیر) بجایی میرسند که اشارت وخبر آنجا منقطع می‌شود و درعالم بی‌نشانی وبی‌خبری مستغرق

می گردند و بنا براین هدف سلوك درمنطق‌الطّیر عالی‌تر است تا در مصیبت‌نامه .

پنج وادی یا هفت وادی

تفاوت دیگر میان این دومثنوی که بظاهر متناقض می نماید درشمارهٔ وادیهاست که شیخ آنها را درمصیبت‌نامه عبارت‌دانسته است ازپنج وادی : حس ، خیال ، عقل، دل ، جان (مصیبت‌نامه ص ۳۶۳ ـ ۳۱۱) و در منطق‌الطّیر بهفت وادی : طلب ، عشق ، معـرفت ، استغنا ، توحید ، حیرت ، فقر وفنا (منطق‌الطّیر ، طبع طهران ۲۹۱ ـ ۲۲۷) رسانیده است باید دانست که وادی دراصطلاح صوفیان بمعنی‌راه صعب ومنزل‌خطر نا کست وبدین جهت نظر ایشان برحسب احوال خود در شمارهٔ اودیه مختلف افتاده است چنانکه عبدالله انصاری آنها را درمنازل‌السائرین عبارت از ده وادی : احسان ، علم ، حکمت ، بصیرت ، فراست ، تعظیم ، الهام ، سکینه ، طمأنینه ، همّت (شرح منازل‌السائرین ، طبع طهران ، ص۱۹۸ـ ۱۳۸) گرفته و مجموع منازل‌را که بنظروی صدمنزلست مشتمل برهزار مقام نیز صد میدان نامیده است (کـتاب : صد میدان تألیف عبدالله انصاری ، طبع مصر) و بنا براین وادی اسمی است عام که حقیقت و عدّهٔ آن بحسب نظر و درجه شهود متصوّفه مختلف می گردد و شیخ عطّار نیز بدین جهت عدّهٔ آنها را پنج یا هفت می‌آورد علاوه برآنکه گفتهٔ شیخ در مصیبت‌نامه ناظر است بمراتب ادراك یا مدر کات انسانی که در حقیقت شؤون و اطوار روح است از جهت نزول تا ادراك مقیّد حسّی و از جهت صعود تا درجهٔ نامحدود و لطیف روحانی و منظور وی درمنطق‌الطّیر بیان احوال و تحوّلات باطن سالك است از مرحلهٔ طلب یعنی نخستین منزل ساوك تا آخرین قدم که فقر و فناست وبعضی ازآنها صفت طالب وسالك است مانند : طلب ، حیرت ـ و بعضی صفت مطلوبست مانند : استغنا کـه باعتبار ظهور و شهودآن ازمنازل‌سلوك شمرده می‌شود وازآن میان معرفت وعشق صفت‌مشتر کست و ازینرو میان سخنان شیخ ما در این دومثنوی (منطق‌الطّیر ، مصیبت‌نامه) اختلاف.

و تناقضی وجود ندارد با این تفاوت که تعبیر : « هفت وادی » میان صوفیان شهرت یافته و « پنج وادی » مشهور نشده است .

روش شیخ دراین مثنوی مانند سائر آثار وی (بخلاف اسرارنامه) آنست که مطالب بسیار غامض و نکات دقیق را بزبانی روشن و ساده بیان می کنند و اگر لازم باشد گفتهٔ خود را باحادیث یا امثال‌وحکایات ظریف ودلکش‌تأیید می‌نماید وتوضیح می‌دهد بی‌آنکه بطرح اشکالات و جواب آنها مشغول گردد و باثبات گفتهٔ خود و ردّ و نقض عقیدهٔ مخالف بپردازد و بدین سبب این منظومه هرچند بسیاری از رموز و اسرار عرفان و تصوّف را متضمّن است بازهم مانند اشعار و غزلهای عاشقانه مؤثر و دل‌انگیز است و شاید خواننده حس نکند یا کمتر دریابد که با چه مطالب دقیق سروکار دارد همان مطالب که در کتب دیگران چنان بیان شده است که با وجود شروح وحواشی حتّی‌خواندن بر استاد هم بدرستی‌معلوم وروشن نمی گردد وبراستی آنکه شیخ دربیان مضامین عرفانی‌بعبارات واسلوب شاعرانه‌سخت هنرمند وزبردست است و این نکته از مقایسهٔ آثار او با حدیقهٔ سنایی و مخزن‌الاسرار نظامی که گاه بگاه تصوّف را با شعر آمیخته است بخوبی ادراك توان کرد .

بطور کلی عطّار پس از شروع بمطلب اصلی (اجتماع و مشورت مرغان) درضمن سؤال مرغان و جوابهای هدهد و شرح هفت وادی سخن را با یك یا چند حکایت که بعنوان توضیح می‌آورد تأیید و تأکید نموده است ، این حکایات غالباً کوتاه وظریف است و شیخ آنها را بالفاظ ساده و فصیح و تعبیرات دلکش و مؤثر آرایش داده مگروقتی که نوبت بوصف جمال‌می‌رسد که درآن مورد تا حدّی صنایع و فنون ادبی را کار بسته است چنانکه درصفحهٔ ۵۲ ، ۸۳ ، ۲۷۱ ، ۲۸٤ ، ۳۰۵ .

کوتاه‌ترین‌حکایت در منطق‌الطّیر حکایتی است از رابعه (ص ۲۳٤) که‌آنرا

نمودار ایجاز غیر مخلّ بلکه اعجاز می‌توان شمرد و شیخ مطلبی را کـه بسیارمهمّ است در دو بیت گنجانیده است بدینگونه :

بیخودی می گـفت در پیش خـدای
کای خـدا آخر دری برمن گشای
رابعه آنجـا مـگر بنشسته بـود
گفت ای غافل کی این دربسته بود

و درازترین قصّه داستان شیخ صنعانست که منظومه‌یی جداگانه‌اش توان‌شمرد و مشتمل است برچهارصد وهفده بیت و درمجموعهٔ آثارعطّار کمترقصّهٔ بدین طول و تفصیل دیده می‌شود وچنانکه خواهیم گفت یکی‌ازداستانهای عاشقانه وهیجان‌انگیز و شاهکارهای عطّار است .

داستان شیخ صنعان و مأخذ آن

قبل از آنکه ببحث درین داستان بپردازیم خـوانندگان عزیز را بدین نکته متوجّه می‌سازیم که از عهد قدیم و صدر اسلام بعضی از خلفاءِ اموی و عبّاسی و اکثر مـردم با ذوق و شادخوار و عاشق پیشه و باده گسار بدیرهای مسیحیان که در اقطار ممالك اسلامی وجود داشت روی‌آورمی‌شدند و روزها درآنجا اقامت می گزیدند .

دیرها یا دیارات عموماً در مواضع نَزِه و بر دامنهٔ کوهها و کنار رودخانه‌ها و چشمه‌های شیرین و گوارا بناشده بود و گرداگردآنها را حصاری احاطه می کرد و درون آنها کلیسیا و کتابخانه (برای مطالعه و بحث در علم لاهوت) و اطاقهـای متعدّد (قلایا) برای زندگانی راهبان و انبار غذا و مشروبات و مطبخ می‌ساختند مراسم مسیحیان در اعیاد ونرم خویی وحسن معاشرت آباءِ کنیسه و رهبان وآزادی که درون دیرها برای مسلمانان‌فراهم بود خواه ناخواه‌آنانرا بدرون دیرمی کشانید همچنین پاکیزگی دیرها و آداب دانی تارکان دنیا و باده‌های سالخورده کـه در

دیرها بهم می‌رسید وموجب آن می‌شد که ظریف طبعان اسلام بجهت تحصیل آسایش وآرامش خاطر وعیش و نشاطی دور از هجوم عامه و خشك زاهدان دمشق و بغداد و بلاد مصر بدانجا پناه برند ، روزی چند بافـراغ بال و امنیّت ضمیر سر بردامن آسایش و کامرانی فرو نهند و در کنار عیش وسرور فرو خسبند .

علاوه برا ینها آرایش ونقوش وتصاویر زیبای دیرها واصوات دل‌انگیز ونغمات سرودهای روحانی و بی‌حجابی و گشاده رویی دختران دیرنشین برای قومی کـه از همهٔ این امورممنوع بودند آن‌چنان مؤثرمی‌افتاد که مردان مرد و پیران پای‌برجا را درمی‌لغزانید تا چه رسد بمسلمان رویان ترسادل و تر دامنان کفراندیش کـه در نخستین گام آتش در خـرمن نیکنامی می‌زدند و بدام هوی وهوس درمی‌افتادند

از خلفاء اموی هشام‌بن‌عبدالملك (معجم‌البلدان ، طبع مصر ، ج ٤ ، ص ١٣٦) و ولیدبن یزید (معجم البلدان ج ٤ ، ص ١٢٨) و از خلفاءِ عبّاسی مأمون (دیارات شابشتی طبع بغداد ، ص ١١٣) و برادر وی امین (معجم البلدان ، ج ٤ ، ص ١٣٥) و متوکّل (معجم‌البلدان ، ج ٤ ، ص ١٣٩) ومعتضد (معجم‌البلدان ، ج ٤ ، ص ١٤١) بدیرها می‌رفتند و در وصف مجالس طرب که آنجا گسترده می‌شد شعر می‌سرودند مانند امین که در وصف دیرحنظله (معجم‌البلدان ، ج ٤ ، ص ١٣٥) ومعتمد که در صفت دیرالعَلث شعر گفته‌اند (دیارات ، ص ٦٣)

درنتیجهٔ این آمد وشدها بالطّبع گروهی نیز از آداب وعادات مسیحیان متأثر می‌شدند وآنرا می‌ستودند چنانکه محمّدبن عبدالرّحمن ثروانی گفته است :

وَ اصْطَبِحْ فی الدَّیْرِ الْاَعْلیٰ ‌ ‌ ‌ فـی الشّعانینِ اصْطِباحاً
اِنّ مَنْ لَـمْ یَصْطَبِحْها الْیَوْ ‌ ‌ ‌ مَ لَـمْ یَلْـقَ نَجاحـاً
ثُـمَّ قَلِدْنی مِنَ الـزَّیْتونِ ‌ ‌ ‌ وَ الْخـوْصِ و شاحـاً

فی الشّعانین وَ اِنْ لا قَیْتَ فی ذاکَ افْتِضاحاً
عَظِّمِ الْاَعْلامَ وَ الرُّهْبانَ وَ الصُّلْبَ الْمِلاحاً

(دیارات ، ص ۱۱۳)

و یکی دیگر از شعرا درضمن ستایش زندگانی دیرنشینان بآداب و عادات عرب طعنه زده و گفته است :

عُمِرَتْ بِقاعَ عُمْرِ الزَّعْفَرانِ بِفِتْیانٍ غَطارِفَةٍ هِجانِ

. . . .

وَ غِزْلانٍ مَراتِعُها فُؤادی شَجانی مِنْهُمُ ماقَدْ شَجانی
رَضیتُ بِهِمْ مِنَ الدُّنیا نصیبی غَنیتُ بِهِمْ عَنِ البیضِ الْغَوانی
اُقَبِّلُ ذا وَ اَلْثُمُ خَدَّ هٰذا وَهٰذا مُسْعِدٌ سَلِسُ الْعِنانِ
فَهٰذا الْعَیْشُ لا حَوْضٌ وَ نُؤْیٌ وَلا وَصْفُ الْمَعالِمِ وَ الْمَغانی

و عبدالله بن عبّاس بن فضل بن ربیع که از خاندان مشهور ربیع حاجب است و جدش فضل از رجال معروف دورهٔ رشید و امین است اعتراف می کند که صلیب یکی از دختران دیرنشین را بوسیده است :

قَدْ عَلِقْنا بِظَبْیَةٍ نَجْتَلیه وَسْطَ دَیْرِ الْقِسّیسِ ماسِرجیس
تَتَثَنّی بِحُسْنِ جیدِ غَزالٍ ذی صَلیبٍ مُفَضَّضٍ آبنوسِ
کَمْ لَثِمْتُ الصَّلیبَ فِی الجیدِ مِنْهُ کَهِلالٍ مُکَلَّلٍ بِشُموسِ

(معجم البلدان ، ج ٤ ، ص ۱٦۹ دیارات که بدیگری نسبت داده است ص ۱٤۷)

وبعضی نیز ازین درجه پا فراتر نهاده و گرایش خویش را بکیش مسیح و آیین

ترسایان پنهان نکرده‌اند و اینک پیشرو این تردامنان یزیدبن معاویه می گوید :

وَ شَمْسَةِ کَرْمٍ بُرْجُها قَعْرُ دَنِّها
فَمَطْلَعُها السّاقی وَ مَغْرِبُها فَمی
فَاِنْ حُرِّمَتْ یَوْماً عَلی دینِ اَحْمَدٍ
فَخُذْها عَلی دینِ الْمَسیحِ ابْنِ مَرْیَم

(حلبة الکمیت ، طبع مصر ۱۳۵۷ ، ص ۱۴۰ - ۱۳۹)

وسریّ رفاء از شعراءِ قرن چهارم بپیروی این خلیفهٔ سست کیش گفته است :

حَتّی اِذا اَنْطَقَ النّاقوسَ بَیْنَهُمُ
مُزَنَّرُ الْخَصْرِ رومِیٌّ الْقَرابینِ
یَرَی الْمُدامَةَ دیناً حَبَّذا رَجُلٌ
یَعْتَدُّ لَذَّةَ دُنْیاهُ مِنَ الدّینِ

(معجم‌البلدان ، ج ٤ ، ص ۱۵۱)

و ابو کامل تمیم‌بن معرّج طائی از شعراء اوائل قرن پنجم عین مضمون شعر یزید را در گفتهٔ خود می‌آورد :

اِنْ قیلَ اِنَّ الرّاحَ حُرِّمَ شُرْبُها
عَنْ اَهْلِ دینِ مُحَمَّدٍ فَتَنَصَّرِ

(دمیة القصر ، نسخهٔ خطی متعلّق بنگارنده)

طبیعی است که درضمن این آمیزشها الفت و دوستی حصول می‌یافت و گاهی نیز کار بعشق وجنون می کشید و ازین‌میان داستان سعد یا سعید ورّاق از معاصرین

ابوالعلاء معرّی (که در اواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم می‌زیست) کـه بر ترسا زاده‌یی از اهل رُها بنام عیسی شیفته شد و با وی بدیر رفت و مسکن گرفت تا کار برسوایی کشید و ازدیر بیرونش کردند و سر در سر این سودا کرد شهرت‌یافته است . (معجم الادباء طبع مصر، ج ٤ ، ص ۱۲۲ - ۱۱٦ ، تزیین‌الاسواق ، طبع مصر ، ص ۱٦۹ - ۱٦۸)

دیگر قصّهٔ مدرك‌بن علی شیبانی است که از بادیه نشینان بصره بود و هنگام کودکی ببغداد رفت و فقه و عربیّت و ادب آموخت و شعر می‌سرود و بسیاری از اوقات بدیرالرّوم می‌رفت و درآنجا بر ترسا زاده‌یی موسوم بعمرو عاشق شد و دین و دلش از دست رفت وعاقبت جان برسر این کار نهاد (معجم الادبا ، طبع مصر، ج ٤ ، ص ۱۲٦ - ۱۲۲ ج ۱۹ ، ص ۱٤٦ - ۱۳۵ معجم البلدان ، طبع مصر ج ٤ ، ص ۱٤۱ تزیین الاسواق ، طبع مصر ۱٦۱)

این عاشق سودایی در وصف حال خود شعرها سروده و از آن جمله مزدوجهٔ او دارای اهمیّت بسیار است زیـرا شاعر در این منظومه اصطلاحات مسیحیان را گنجانیده و رسوم وآداب ایشانرا بیان کـرده و بصورت سوگند نامه‌ییست مبتنی برآنچه ترسایان مقدّس می‌شمرده‌اند و اودرین معنی ازابونواس‌بن هانی تقلید کرده ولی از جهت تفصیل بر او ترجیح دارد .

قصیدهٔ ابونواس را شابشتی در « الدّیارات » نقل کرده (طبع بغداد ، ص۱۳۱) و مزدوجهٔ مدرك در معجم الادبا و تزیین الاسواق مندرج است .

و ظاهراً خاقانی شروانی در قصیدهٔ معروف :

فلك کج رو تر است ازخط ترسا　　　مرا دارد مسلسل راهب آسا

بگفتهٔ ابونواس و مدرك بن علی نظر داشته است .

دیگر داستان عبّادهٔ شاعر است (متوفی ۲۵۰) که دل باخته یکی از راهبان

شد، و برخلاف سعید ورّاق و مدرك‌بن علی معشوق را فریفت و با خود از دیـر بیرون آورد.

دیگر ازین داستانها قصّهٔ شخصی است موسوم بابن السّقا که ابوالفرج‌بن‌جوزی وابن‌الاثیر (المنتظم طبع حیدرآباد، کامل ابن‌الاثیر، حوادث ٥٠٦ و ٥٣٥) وسبط ابن‌الجوزی در مرآة الزمان (طبع حیدرآباد) در ذیل حوادث سنهٔ ٥٠٥ و حوادث ٥٣٥ (که در اینجـا برخلاف گفتهٔ خود ورود یوسف‌بن ایّوب را ببغداد مانند جدّ خود ابوالفرج‌بن جوزی و ابن‌الاثیر درسنهٔ ٥٠٦ دانسته است) نقل کرده‌اند که چون ابویعقوب یوسف‌بن‌ایّوب همدانی (٥٣٥ - ٤٤١) ببغداد وارد شد و در نظامیّهٔ بغداد مجلس وعظ بپا کرد روزی مردی متفقّه از وی مسأله‌یی پرسید و او را آزار کرد وسخن بی‌ادبانه گفت ابویعقوب گفت بنشین که ازسخن تو بوی کفر می‌شنوم وشاید که سرانجام مسلمان نمیری و پس از اندك مدتی ابن‌السقّا بدیار روم رفت و کیش ترسایان گرفت.

وعفیف‌الدّین‌ابومحمّد عبدالله‌بن‌اسعد یافعی (متوفی٧٦٨) در کتاب مرآةالجنان (طبع حیدرآباد، جزو سوم) و ذیل حوادث سال ٥٣٥ اضافه می کند کـه پس از چندی که این گفت و گو مابین ابن‌السقّا و ابویعقوب یوسف واقع شد فرستادهٔ ملك روم نزد خلیفه آمد و ابن‌السقّا پیش وی رفت و گفت مرا باخود ببر کـه می‌خواهم دین‌اسلام را رها کنم وبدین‌مسیح درآیم فرستاده پذیرفت وابن‌السقّا بااو بقسطنطنیّه رفت و نصرانیّت اختیار کرد و برآن کیش بدرود جهان گفت.

و هم‌واز قول ابوعبدالله محمّدبن محمود معروف بابن النجّار نقل می کند که ابن‌السقّا ازقاریان قرآن بود و قراءت نیك‌می‌دانست و با این‌حال او را درقسطنطنیّه دیدند که بر دکّه‌یی مریض افتاده بود و مگس از خود می‌راند و ازو پرسیدند که

از قرآن هیچ با یاد داری گفت تنها همین آیه را بیاد دارم : «رُبَما یَوَدُّ الَّذینَ کَفَروا لَوْ کانوا مُسْلِمینَ »

سپس یافعی می گوید که در یکی از کتب خود از روی مناقب عبدالقادر گیلانی نقل کرده‌ام که علّت کفر ابن‌السقّا بی‌ادبی او بود نسبت بیکی از اولیا که او را غوث می گفتند و ابن‌السقّا برسالت از طرف خلیفه بروم رفت و بر دختر ملك عاشق شد و طلبکاری او کرد گفتند این امر امکان ندارد مگر اینکه نصرانی شوی و او بدین سبب ترك مسلمانی گفت .

ابوالفلاح عبدالحیّ بن عماد الحنبلی در شذرات الذهب (طبع مصر ، ج ٤ ، ص ١١١ ـ ١١٠) عین مطالب یافعی را نقل کرده و گفته است که داستان اخیر یعنی رسالت ابن‌السقّا ازطرف خلیفه وعشقش بردختر ملك روم ومسیحی شدنش در کتاب « البهجة » آمده است .

و بی گمان مقصود وی کتاب بهجة الاسرار و معدن‌الانوار فی‌مناقب السّادة الاخیار تألیف نورالدین ابوالحسن علیّ بن یوسف ابن‌جریر لخمی شطّنوفی شافعی است معروف بابن جهضم همدانی که آنرا بگفتهٔ مؤلف کشف‌الظّنون بسال ٦٦٠(١) تألیف نموده است .

و اصل این روایت در کتاب بهجة الاسرار باحذف اسناد بدینگونه‌آمده‌است :

اَخْبَرَنا بوسعید عبدالله محمد (کذا) بن هبة‌الله بن علّی بن المطهّر بن ابی عصرون التمیمی الشافعی بدمشق سنة ثمانین وخمسائه قال رحلت

١ ـ این روایت بدون شبهه سهو است زیرا مؤلف بهجةالاسرار در صدر روایات خود که اسناد هرروایت را نقل می کند تاریخ سماع خود را قید می‌نماید و بعضی ازآنها را بتواریخ ٦٧٠ ، ٦٧١ مورخ ساخته است (بهجة الاسرار ، طبع مصر ، ص ٣ ، ٤)

و انا شابّ الى بَغْدادَ فِى طلبِ العِلم و كان ابن السقّا يومئذ رفيقى فى الاشتغـال بالنظاميّة و كنّا نَتعبَّدُ و نزور الصالحين و كان ببغداد يومئذٍ رجل يقال له الغوث و كان يُقالُ عنه اِنّه يَظْهَرُ اِذا شاءَ ويخفى اذا شاءَ فقصدت انا و ابنُ السّقّاءِ و الشّيخُ عَبْدُ القادر الجيلىٌّ و هو يَومئذ شابٌّ الى زيارته فقال ابن السّقّاءِ و نحن فى الطريق اليوم اَسْأَلُهُ عن مسألةٍ لا يَدرى لها جواباً فقلت انا اسأَلُهُ عن مسألةٍ فانْظُرُ مايقول فيها فقال الشيخُ عَبْدُالقادر معاذَاللّه اَنْ اسأَلُه شيئا انا بيْنَ يَدَيْهِ اَنْتَظِرُ بركاتِ رؤيتِهِ فلمّا دخلنا عليه لم نَرَهُ فى مكانه فمكثنا ساعةً فاذاهو جالس فنظر اِلى ابن السّقاءِ مُغْضبا وقال وَيْلَكَ يا ابن السقّاءِ تسألنى عن مسالة لاادرى لها جوابا هى كذا وجوابها كذا انّى لارى نارالكفر تلتهب فيك ثمّ نظر الىّ وقال يا عبداللّه تسألنى عن مسألة لِتَنْظُرَ ما اقول فيها هى كذا و جوابها كذا لَتَخِرّنّ عليك الدنيا الى شَحْمَتَى اُذُنَيْكَ باساءة ادبك ثمّ نظر الى الشيخ عبدالقادر و ادناه منه و اَكْرَمَهُ وقال له يا عبد القادر لقد ارضيت اللّه ورسوله بادبك كانّى اراك ببغداد وقد صَعَدْتَ على الكرسىّ متكلّماً على الْمَلَاءِ وقلت قدمى هذه على رَقَبةِ كلّ ولىّ للّه وكانّى ارى الاولياءَ فى وقتك قدحَنَوْا رِقابَهم اجلالا لك ثمّ غاب عنّا لوقته فلم نَرَهُ بعدذلك قال و امّا الشيخ عبدالقادر فانّه ظهرت امارة

قربه من الله تعالیٰ وَ اَجْمَعَ عَلَیه الخاصّ و العامّ و قال قدمی هٰذه علیٰ رقبة کلّ ولیٍّ لله و اقرّت الاولیاء لِفَضْلِهِ فی وقته و امّا ابن السّقاءِ فانّه اَشْتَغَلَ بِالعلومِ الشّرعیّة حتّیٰ بَرَعَ فیها وفاق اَهْلَ زمانه وَ اشْتَهَرَ بِقَطْعِ مَنْ یُناظِرُه فی جمیع العلوم و کان ذالسانٍ فصیحٍ و سَمْتٍ بَهِیٍّ فَاَدْناهُ الخلیفةُ منه و بعثه الی ملك الرّوم رسولاً فرآه الملكُ ذا فنون و فصاحة وَ سَمْتٍ فَاُعْجِبَ به و جمع لَه القسّیسینَ و العلماءَ بدین النّصرانیّة و ناظروه فَاَفْحَمَهُم عجزاً فَعَظُمَ عندالملك ثمّ رأی بنتاً للملك فَفُتِنَ بها و سأل الملكَ ایّاما اَنْ یُزَوِّجَها به فأبیٰ اِلّا ان یَتَنَصَّرَ فاجابه وَزَوَّجَهُ بها فَذَکَرَ ابْنُ السقّاء کلامَ الغوث وعلم اَنَّه اُصیبَ بسببه.

(بهجةالاسرار، طبع مصر، ص ٦) و اختلاف روایات گذشته (از ابن‌الجوزی و دیگران) درمورد علّت مسیحی شدن ابن‌السقّا با گفتهٔ مؤلف بهجة الاسرار که علّت آنرا ابتلاءِ بعشق دختر ملك روم دانسته و دیگران بهیچ وجه این نکته را ذکر نکرده‌اند شاهدی است قوی که داستان شیخ صنعان دراین مطلب بی‌تأثیر نبوده است اکنون گوییم که قصّهٔ ابن‌السقّا در قرن ششم مشهور بوده و خاقانی‌هم درشعر خود یاد کرده است:

بدل سازم بزنّار و بُرنُس ردا و طیلسان چون پور سقّا

وممکنست که شاعری سحر آفرین مانند عطّار از این حکایت یا قصّهٔ مدرك‌بن علی و داستان سعد یا سعید ورّاق زمینه‌یی مناسب بدست آورد و با تصرّفات شاعرانه آنرا بصورت قصّهٔ «شیخ صنعان» درنظم کشد ولی خود شهرت حکایت ابن‌السقّا و

دیگران علی‌القطع بشیخ ما مجال آنرا نمی‌داده است که پهلوان داستان را عوض کند و ازپیش خود نام شخصی را بیفزاید که اورا هیچکس نمی‌شناخته ودر کتابی نیاورده بخصوص که لفظ « ابن‌سقّا » یا « پورسقّا » نیز با وزن منطق‌الطّیر مناسب است وعطّار می‌توانست بجای « شیخ صنعان پیرعهد خویش بود » بگوید : پورسقّا پیر عهد خویش بود .

وحقیقت امر آنست که داستانی نزدیک‌تر بروایت شیخ عطّار موجود است که بی گمان شیخ ما آنرا درنظر داشته و درمنطق‌الطّیر بنظم آورده است .

ماخذ اصلی قصهٔ شیخ صنعان

در کتابخانهٔ ایا صوفیا در استانبول مجموعه‌یی وجود دارد بشمارهٔ (۲۹۱۰) مشتمل بر رسائل چند ازصوفیان مشهور مانند عین‌القضاة میانجی وابو یعقوب یوسف‌بن ایّوب همدانی و صدرالدین قونوی که در سال ۷۰۶ کتابت شده و در آخر آن نصیحة‌الملوك از محمّد غزالی و پس‌ازآن رسالهٔ دیگرموسوم بتحفة‌الملوك نیز منسوب باو قراردارد که مشتملست بریازده باب در اصول وفروع وطرفی ازقصص‌انبیا وچیزی ازحکایات مشایخ و چنانکه در مقدّمهٔ کتاب می‌بینیم مصنف آنرا بخواهش سلطان عصر تألیف نموده است .

نام این کتاب را تا جاییکه نگارنده اطّلاع دارد درجزو مصنّفات غزالی ذکر نکرده‌اند و محمّدبن محمّدحسینی زبیدی درشرح احیاء علوم‌الدین مشهور باتحاف السادة المتّقین (طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۴۴ ـ ۴۱) که مؤلّفات غزالی را باستقصاءِ تمام برشمرده اسم این کتاب را نیاورده است و در مقدّمهٔ کتاب نیز نام مؤلّف مذکور نیست و غزالی ازفقهاءِ شافعیه محسوب است و درباب نهم از کتاب تحفة‌الملوك احکام صید بر وفق مذهب ابوحنیفه یاد شده ولی هیچیك از اینها موجب این نمیشود که ما کتاب تحفة‌الملوك را بکس دیگر نسبت دهیم زیرا قدما نیزفهرست کامل ومرتّب

از تألیفات علما و دانشمندان کشور نداشته‌اند ونسخ گاه معدود و منحصر بفرد بود و در نقطه‌یی از وجود آنها مطّلع بوده‌اند و درنقطهٔ دیگر ممکن میشد که اسم آنها را نشنیده باشند و گاهی نیز مصنّفین کتب خود را بنام یکی ازسلاطین یا رجال تألیف می کردند و در خزانهٔ کتب ایشان محفوظ می‌ماند و احدی از وجود آنها اطّلاع نمی‌یافت و اتّفاقاً این کتاب هم بنام یکی از سلاطین و دراندرز بوی تألیف شده و عمّا قریب حدس خود را دربارهٔ تعیین وی باز خواهیم گفت و امّا اینکه نام غزالی در اوّل کتاب ذکر نشده هم دلیل نمیشود بجهت آنکه نام وی در مقدّمهٔ نصیحةالملوك هم مذکور نگردیده است.

و چون ممکنست که غزالی در بارهٔ احکام صید عقیدهٔ پادشاهی را که کتاب بنام اوست رعایت کرده باشد ایراد سوم نیز قوّتی ندارد و بهرصورت تا دلیل قاطعی برانتساب این کتاب بکس دیگربدست نیامده ما این کتاب را باعتماد نسخهٔ مکتوب در ۷۰۶ از غزالی می‌شناسیم.

هیچ شك نیست که این کتاب مابین سنهٔ ۴۹۲ و سال ۵۸۳ برشتهٔ تحریر درآمده بقرینهٔ آنکه مصنّف در باب یازدهم (در حثّ برجهاد) چنین نوشته است:

« و جهاد اصلی است از اصول دین آن جهادی است که بدار الکفّار روند و با ایشان در دیار ایشان قتال کنند امّا امروز خود کاری دیگر است که کافران دیار اسلام بگرفته‌اند و منبرهای مسلمانان برداشته‌اند و روضهٔ خلیل علیه‌السّلام خوك خانه کرده‌اند ومحراب زکریّا و مهد عیسی علیهم‌السلام (کذا) خم خانهٔ کافران کرده‌اند و قبله صد و بیست وچهار هزار نبی بگرفتند و شعار اسلام دور کردند و کفر را اظهار کردند و امروز واجبست همچون نماز فریضه برسلطان اسلام که ایشان را قلع کند و اگرتقصیر کند خدای تعالی با اوعتاب کند و درخواهد و گوید بلاد اسلام کافران بگرفتند و زن وفرزند مسلمانان اسیر بردند ومن ترا قوّت وقدرت

و لشکر داده بودم چرا مسلمانان را بفریاد نرسیدی و بلاد اسلام باز نستدی ای عزیز روزگار و قرّةالعین اسلام ومسلمانان کسی دیگر زهره ندارد که بی‌مسامحه ومداهنه باتو بگوید بشنو وبدان که این عهده از گردن خود بیرون کردیم وبا خانهٔ تو اوفتاد».

و در موضع دیگر از همین باب می گوید: «ای عزیز و قرّةالعین اسلام این عمر بخواهد رفت لابُد بخواهد بُرید و آنگاه تو چه‌کار خواهی کرد این بهتر که عمر در رضای خدای‌تعالی نفقه کنی وبیت‌المقدّس که قبلهٔ انبیاست علیهم‌السلام از کافران باز ستانی وتربهٔ خلیل که خوك خانهٔ کافران کرده‌اند از دست ایشان بیرون آری و دارالاسلام از نجاسهٔ اهل کفر وشرك پاك کنی».

وچنانکه می‌دانیم فتح بیت‌المقدّس و غارت قبّة الصّخره و مسجد اقصی بدست صلیبیان بتصریح اکثر مؤرّخین[1] در ۲۳ شعبان ۴۹۲ صورت گرفت و تا ۲۷ رجب سال ۵۸۳ که صلاح الدّین آنرا فتح کرد همچنان در تصرّف صلیبیان بود پس بدون هیچ شك وشبهت تالیف تحفة الملوك را مقدّم برسال۴۹۲ ومؤخر از سال ۵۸۳ فرض نتوان کرد و چون غزّالی در سال ۵۰۵ وفات یافته می‌توان گفت که آنرا در سالهای آخر عمر خود تألیف نموده است.

و پیداست که اهمیّت حادثهٔ فتح بیت‌المقدّس بدست صلیبیان و تأثر مسلمین بیشتر منوطست بوقتی که ایـن امر تازگی داشته و کهنه نشده و روزگارش مانند

---

۱ ـ المنتظم لابن الجوزی، طبع حیدرآباد، ج ۹، ص ۱۰۸ (که در آنجا «ثالث عشر شعبان» می بینیم وظاهراً غلط طبع شده و اصل: الثالث والعشرین من شعبان بوده است) ابن الاثیر وابوالفداء حوادث سنه ۴۹۲ و۵۸۳؛ معجم البلدان لیاقوت الحموی، طبع مصر، ج ۸، ص۱۱۸؛ السلوك لاحمد بن علی المقریزی، طبع مصر۱۹۵۶ الجزء الاول من القسم الاول، ص ۹۶؛ مفرج الکروب فی اخبار بنی ایوب لجمال الدین محمد بن سالم بن واصل، طبع مصر۱۹۵۷ الجزء الثانی، ص ۲۱۱؛ مختصر الدول لابن العبری، طبع بیروت ۱۸۹۰ میلادی، ص ۳۴۲ و ۳۸۴؛ مرآة الزمان، طبع حیدرآباد، ج ۸، ص ۳۹۷ که استیلاء صلیبیون را بر بیت‌المقدس بسال۴۹۱ نوشته است.

همهٔ امور بسبب مرور زمان والف وعادت بدست فراموشی‌نسپرده بوده است وبنابراین فرض ما درباب تاریخ تألیف تحفة الملوك (میانهٔ سال ۴۹۲ و ۵۰۵) خالی از قـوّت نخواهد بود .

امّا « سلطان‌اسلام » که درمقدّمه و تضاعیف کتاب مکرّر بنام وی برمی‌خوریم و از مصنّف درخواسته است تـا « کتابی کند در مقاصد مسلمانی در بیان اعتقاد و اختلاف علما و حقیقت عبادات و شرح بعضی از قصص انبیا علیهم السّلام و طرفی از هرچ بکار آید چون عدل و خلق نیکو و آنچ بـدین ماند » باحتمال قوی سنجربن ملکشاهست که درین تاریخ ازجانب برادرخود بر کیارق‌بن ملکشاه (۴۹۸ ـ ۴۸۵) و محمّدبن ملکشاه (۵۱۱ ـ ۴۹۸) برخراسان حکومت داشت و بر کیارق و محمّدبن ملکشاه که عنوان سلطنت داشتند براکثربلاد ایران فرمانروایی می کردند و چون غزّالی اواخر عمر درطوس اقامت داشته احتمال تـألیف کتاب بنام سنجربن ملکشاه قوی‌تر بنظر می‌رسد وبطوری که از راحة الصدور (طبع لیدن ، ص ۱۷ ، ۱۸ ، ۴۱۶) مستفاد است و هم بقرائن‌دیگر سلاطین سلجوقی پیرو مذهب ابوحنیفه نعمان‌بن ثابت (۱۵۰- ۸۰) بوده‌اند و بهمین مناسبت غزّالی احکام صید را درباب نهم از این کتاب مطابق مذهب وی تقریر کرده است .

باری چه این کتاب حقیقةً از آثار غزّالی باشد و چه دیگری آنرا تألیف کرده باشد بی هیچ گمان در اواخر قرن پنجم یا اوائل قرن ششم و پیش از آنـکه عطّار منطق‌الطیر را بنظم آورد تألیف شده وچون حکایت شیخ صنعان تقریباً مطابق گفتهٔ عطّار در اینجا موجود است بالطّبع این نتیجه بدست می‌آید که این‌قصّه پیش ازنظم منطق‌الطّیر در متون فارسی راه یافته و عطّار آنـرا از پیش خود نساخته و داستان ابن‌سقّا را نیز تحریف نکرده و مأخذ شیخ ما همین کتاب یا جزآن از متون فارسی بوده است .

اینك قصّهٔ شیخ صنعان را مطابق آنچه در باب دهم ازتحفةالملوك تألیف محمّد غزّالی مکتوب بسال ۷۰۶ روایت شده است در اینجا نقل می کنیم :

« در حکایات چنین آورده‌اند که حرم را پیری بود نام او عبدالرّزّاق صنعانی و او بزرگ و صاحب کرامات بود و قرب سیصد مرید داشت شبی خفته بود بخواب دید که بتی بردامن او نشسته بود از خواب درآمد سخت دل‌تنگ و دلش مشغول شد دانست بصفای وقت و روشنایی دل که او را کاری در راه است و بر قدر گذر می باید کرد درخاطرش چنان آمد که او را بجانب بلاد روم می باید رفت ودلش چنان خواست و ایشان خلاف دل نتوانند کرد روی در بلاد روم نهاد و جمله مریدان با او در راه ایستادند و می‌رفتند روزی بجایی رسیدند کلیسایی دیدند شیخ درنگریست چشم او بربام کلیسیا بدختر ترسایی افتاد درحال عاشق شد و دلش بپرید چون آن حال شیخ را واقع شد درحال مرقّع بیرون آورد و جامهٔ مغان درپوشید کمربندگی بگشاد و زنّار تیرگی وترسایی بربست مریدان گفتند یاشیخ این چه حالتست گفت ما را بدل‌چنین کاری افتاد با دل منافقی نتوانیم کرد ظاهر و باطن‌راست داشتن شرط کارست گفتند اگر ظاهر مسلمان باشی چه زیان بود گفت لشکری بر نظاره گاه فرودآمده است و نظر او بدل است و دل داغ غیری دارد ظاهر برنگ اسلام داشتن چه سود دارد که نه ما بندگی بعادت داشتیم آن نشان دوستی او بود امروزدوستی دیگری که پای درمیان نهاد ما را و اگر بندگی چه کار (ظ : وابندگی) مریدان گفتند تا ما نیز موافقت کنیم او گفت که البته نشاید که در مخالفت موافقت نسزد مریدان از دیر رفتند و او را بقضا تسلیم کردند و اوخوك بانی می کرد ومی‌بود پس او را مریدی بود بخراسان بزرگ مردی بخواب دید بخراسان این‌حالت را دانست که پیر را آفتی افتاده است برخاست و بمکّه رفت و با مریدان گفت شیخ کجاست مریدان گفتند شیخ را چنین کاری پیش آمد او گفت شما چرا آنجا مقیم نشدیت

موافقت را گفتند ما خواستیم که موافقت کنیم شیخ گفت در مخالفت موافقت نبود گفت راست گفت شیخ و شما همه عین خلاف بودید و در مخالفت موافقت نبود شما سیصد مرد خداوند وقت و حال و صفا مقدّم و پیر خود را بردید و تسلیم کردید در میان شما خود مقبول‌قولی‌نبود خداوند همّتی نبود چرا جمله‌آنجا سجّاده نیفکندید و نگفتید که ما ازینجا برنخیزیم نان وآب نخوریم تا شیخ ما را باما ندهی پس‌این مرد برخاست و روی در بلاد روم نهاد و می‌رفت تا بدو رسید شیخ را دید کلاه مغان برسرنهاده و خوك بانی می کرد چوآن حالت را بدید از هیبت بیفتاد و غش کرد درآن میان دیدهٔ او درخواب شد و رسول را دید علیه‌السّلام باو گفت تو در بلاد روم چه می کنی او گفت یا رسول‌الله تو در بلاد کفر چه می کنی رسول علیه‌السّلام گفت ما آمده‌ایم که وا پیر عتابی رفته است ما آن برداریم در حال از خواب درآمد شیخ را دید کلاه مغان می‌انداخت و زنّار می‌برید پس باو گفت‌آبی بیاور تا غسلی بکنیم غسلی بکرد و اسلام تازه کرد و جامهٔ صلح باز درپوشید چون آن دختر حال‌چنان دید بیامد و گفت اسلام برمن‌عرضه کن‌شیخ اسلام برو عرضه کرد و همه بهم باکعبه آمدند و آن همه تعبیه و کار ببایست تا گبری از گبری برخیزد و ببساط دولت اسلام ره برد».

و ازمقایسهٔ این‌روایت با گفتهٔ عطّاربدین نتیجه می‌رسیم که میان‌آنها چندان اختلافی وجود ندارد و ارکان قصّه درهردو کتاب یکسانست و قطع نظر از تصرّفات شاعرانه و فسونکاریهای شیخ در وصف دختر ترسا و وصف شب هجران و مجلس باده گساری هیچ تفاوت میان آنها بنظر نمیرسد بلکه سیاق و کیفیّت بیان قصّه در تحفة‌الملوك بوجهی است که می‌توان از روی حدسی نزدیك بیقین گفت که مأخذ اصلی شیخ عطّار همین کتاب بوده و هنگام نظم قصّه‌آنرا پیش چشم داشته است.

واختلاف عدّهٔ مریدان که درتحفة‌الملوك سیصد ودر منطق‌الطّیر چهارصدآمده

و کیفیّت ایمـان ترسا از رؤیت انقلاب احـوال عبدالرّزّاق صنعانی چنانـکه در تحفة‌الملوکست و یا براثر خوابی که دیده بود بطوریکه در منطق‌الطّیر می‌خوانیم بوحدت قصّه ضرری وارد نمی‌آورد.

و پس ازتقریر این‌مقدّمات گوییم که شیخ صنعان (مطابق اکثرنسخ منطق‌الطّیر) یا شیخ صنعا (مطابق نسخهٔ خطّی مأخذ ما مکتوب ۸۴۴) همان عبدالرزاق صنعانی است که منسوب است بصنعاءِ یمن مطابق قیاس درنسبت بصنعاءِ یمن و بهراء (نام قبیله) که باتّفاق علماء صرف و لغت صنعانی و بهرانی می گویند (بنون قبل از یاءِ نسبت) و چون این یا در زبان فارسی‌مخفّف تلفّظ میشود نه بتشدید (چنانکه در زبان عربست) شیخ عطّار آنرا بتخفیف یـا آورده مانند «یمان» در «یمانی» ناصرخسرو راست:

شعری چو سیم خرد شده باشد   عیّوق چون عقیق یمان احمر

و بی گمان داستان این‌عبدالرزاق صنعانی‌همانست که بروایت سودی درشرح دیوان حافظ کتابی بترکی در بارهٔ او نوشته و ویـرا بعنوان عبدالرّزّاق یمنی یـاد کرده‌اند (نشریّهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز، شمارهٔ چهارم سال‌هشتم ۱۳۳۵ صفحه۳۶۴) چیزیکه هست معلوم نیست که این عبدالرّزّاق صنعانی یا یمنی کـه بوده و بتحقیق درچه زمانی‌می‌زیسته وشایدآنکه اصلا وجود نداشته وحکایتی‌بنام وی برساخته‌اند.

نکته‌یی کـه هیچکس انکارش نتواند کـرد قدرت و توانایی عطّـار است در پروراندن این قصّه و تأثیر بخشیدن بدان تاحدّیکه ممکنست آنرا در درجهٔ اوّل از منظومه‌های عاشقانه بزبان فارسی قرار داد.

طبع نوش گفتار وسحر کار شیخ دراین داستان فسونسازیهای عجیب کرده‌است وصف مرتبهٔ شیخ صنعان و پایهٔ اودرتصوّف و ارشاد و اقبال مریدان بدو و اینکه‌وی از پیران حرم ومجاوران بیت‌الله بود رفتنش را بدیار کفر وعشقش را بردختری‌ترسا

درمعرض اعجاب جلوه گر می‌سازد وهم از آغازفکر خواننده را بپایان عشق وخاتمت دلباختگی آن پیرخلوت نشین ومعتکف خانهٔ دوست نگران می‌دارد ، شرح وتوصیف جمال دختر هرچند مضمون بدیع ونو آیین ندارد سخت جذّاب ومؤثر است وعشق شیخ را مدلّل و مبرهن می کند ، حالت پیرعاشق در اوّلین شب عاشقی بصورتی است که قرار از دل می‌برد و در ادبیّات فارسی نظیرش اندك توان یافت ، گفت و گوی مریدان با شیخ و جوابهای دندان شکن و قلندرانهٔ وی در نوع خود بی‌همتاست ، ملاقات شیخ با دختر وسخنان وی چنان سوزناك وجانگدازست که پنداری بر کوههای آتش گذر دارد ، وصف مجلس وباده نوشی پیر، خرمن زهد و پرهیز را بباد می‌دهد و چنان مستانه سروده شده است کـه گویی صد هزاران خم وخمخانه در پیمانه‌های الفاظش فـرو ریخته‌اند و صاحبان ذوق از خواندنش ساغرهای می هفتصد ساله بسر می کشند ، ذکر پایداری و ثبات یار ومرید غائب شیخ ، خواب دیدن او ، بیداری و ایمان مجدّد شیخ ، تأثیر اخلاص وایمان او در دختر ، هریك بجای خود برموز و دقائق هنر آراسته شده و عجب آنکه شیخ عطّار در وصف این مناظر گوناگون کمتر دست بدامن تشبیه و استعاره وتکلّفات ادبی زده است .

طرح اصلی کتاب وارتباط آن با رسالة الطیر

ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا (۴۲۸ ـ ۳۷۰) رساله‌یی لغز مانند دارد که موسومست « برسالة الطّیر » [1] وآن قصّهٔ مرغیست که باجماعت مرغان دیگر بدام صیّادان افتاده و اسیر قفص شده و روزگاری بدانحال مانده تا از درون قفص

۱ ـ این رساله را ابن‌سینا درحدود سال ۴۱۲ بوقت آنکه در قلعهٔ فردجان محبوس بود و پیش از آنکه باصفهان برود (۴۱۴) تألیف کرده وقاضی عمر بن سهلان ساوی آنرا بفارسی شرح نموده است .

متن عربی این رساله بسال ۱۸۹۱ میلادی درلیدن وشرح عمر بن سهلان بسال ۱۹۳۵ دراشتوتکارت طبع شده باترجمهٔ آن بفارسی منسوب بشهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرك

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

مشاهده کرده است که بعضی از مرغان قفس را درهم شکسته‌اند و درفضا پرواز می کنند مرغ گرفتار از ایشان خواسته است تا او را بجهان آزادی رهنمون شوند و چندان الحاح می‌ورزد تا راه نجات را بدو می آموزند و سپس بهمراه یکدیگر سفر آغاز می کنند و ازتنگهٔ جبل اَلهُ و کوه عقاب (الموت) بر وادیی سبز وخرم می گذرند تا بقلّهٔ کوه می‌رسند و درآنجا هشت کوه بلند پیش روی خود مشاهده می کنند و برشش کوه می گذرند و درهفتمین کوه استراحت را زمانی بارمی‌افکنند ولی پس‌از اندیشه از اقامت منصرف می گردند و بسوی کوه هشتم پرواز می گیرند و در آنجا مرغانی لطیف منظر می‌بینند و باآنها انس می گیرند و مطّلع می‌شوند که سپس آن کـوه شهریست که ملك اعظم در آن شهر جای گزیده ست ، مرغان بسوی آن شهر می‌شتابند و ملك اعظم را ملاقات می کنند و از وی می‌خواهند تـا رشتهٔ تعلّـق از پایشان باز کند ، پادشاه بزرگ می گوید آن رشته را کسی که بسته است باز تواند کرد ومن کس بدومی‌فرستم تا بند ازپای‌شمابردارد ، مرغان باز می گردند وهمچنان

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

سهروردی معروف بشیخ اشراق (مقتول ۵۸۷) درابتداء ایـن ترجمه عبارت ذیـل را می‌خوانیم : ترجمهٔ لسان‌الحق و هو رسالةالطیر ازتألیف امام العالم علامةالزمان سلطان العلماء والحکماء شیخ شهاب الدین السهروردی رحمةالله علیه .

چنانکه می‌دانیم (تتمهٔ صوان الحکمة ، طبع لاهور ، ص ۱۲۷) عمربن سهلان‌ساوی ملقب بلسان الحق بوده و احتمال دارد که ناسخ عنوان « لسان الحق » را از روی لقب او برداشته و باین رساله داده باشد ویا آنکه اصل چنین بوده است : ترجمة لسان الحق من رسالة الطیر . و بقیهٔ عبارت را ناسخ از پیش خود و برمبنای آنکه شیخ اشراق نیز کتابی بنام « رسالة الطیر» دارد افزوده است بقرینهٔ آنکه پیش از آن می‌گوید : « از تألیف امام العالم الخ » که با ترجمه مباینت دارد و براین فرض یـا این ترجمه نیز عمربن سهلانست ویا آنکهِ ناسخ آنرا هم باشتباه درعنوان اضافه کرده و بهرحال تصور نمی‌رود که این ترجمه از شیخ اشراق باشد .

در راهند تا بگشایندهٔ بندها برسند .

این سخن رمزیست از تعلّق نفس ناطقه ببدن که شیخ ابوعلی سینا دراینجا از آن بطیر و در « قصیدهٔ عینیّه » بورقاء (کبوتر) که نوعی از مرغست تعبیرمی کند و مرغان آزاد حکما هستند که بسبب تعلیم حکمت ، نفس را ازقفص رهایی می بخشند و هشت کوه عبارتست از افلاك سیّارات وفلك ثوابت و مرغان لطیف منظر نفوس مفارقه‌اند و ملك اعظم عقل است که منتهای سیر اهل‌حکمت وفلاسفه بشمار است و غایت آمال این دسته اتّصال بدوست و این تأویلات مستفاد است از شرح عمربن سهلان ساوی بر رسالة الطّیر .

و چنانکه می‌بینید جهت اشتراك این رساله ومنطق‌الطّیر همان سفرمرغانست بسوی قصر و مقام ملك و پادشاه با این تفاوت که در منطق‌الطّیر مرغان از اوّل آزاد بوده‌اند و با یکدیگر در انتخاب پادشاه مشورت آغاز کرده‌اند و در رسالةالطّیر مرغان گرفتار که هنوز رشته برپای دارند بی‌آنکه از وجود پادشاهی آگاه باشند سفر گزیده‌اند .

عدّهٔ منازل درین‌رساله هشت و درمنطق‌الطّیرهفت است و کیفیّت وصول‌مرغان نیز درین دو اثر اختلاف دارد زیرا مرغان ساختهٔ فکر بوعلی همه بمنزل رسیده‌اند بدلیل‌آنکه راه بحث وعقل راهی مختصرو بی‌خطر است ولی از صد هزار مرغ که ذوق عطّار بوجود آورده تنها سی مرغ جان بدر برده و بکنام سیمرغ پیوسته‌اند چرا که راه عشق طریق صعب وخطرناکست .

تفاوت همّت این دو گروه از مرغان هم امری است محسوس و بطوریکه ملاحظه می‌شود مرغان بوعلی تقاضای گشودن دام می کنند و ملك اعظم آنها را بجای دیگر می‌فرستد و مرغان باز می گردند و هنوز بکلّی رهایی نیافته‌اند

درصورتیکه مرغان عطّار درسیمرغ فانی و با وی متّحد می گردند و بنا براین‌هدف عطّار عالی‌تر است .

و این مقایسه نظر بعناصر و ارکان اصلی داستانست نه اسلوب و روش تعبیر و تصرّفات شاعرانه و گنجانیدن قصص وحکایات که وجه مشابهتی ازین جهت میان رسالة‌الطّیر ومنطق‌الطّیر وجود ندارد .

باحتمال قوی دام گستردن صیّاد و گرفتاری مرغان در رسالة‌الطّیر متأثر است از « باب الحمامة المطوّقه » در کلیله و دمنه با این‌تفاوت که جنبهٔ همکاری‌اجتماعی در رسالة‌الطّیر مفقود است و فکر فردی غلبه دارد و مرغان هریك بتنهایی خلاص شده‌اند درصورتیکه « باب الحمامة المطوّقه » نمونهٔ تعاون و همکاری اجتماعی است و مرغان یکباره و بهمدستی یکدیگر دام را از زمین بر کنده‌اند بـا اینحال تصوّر می‌رود که داستان ذیل :

حکیم هند سوی شهر چین شد　　　بقصر شاه تـر کستان زمین شد

(که شیخ عطّار در اسرارنامه (طبع طهران ، ص ۵۷) آورده و حاکی است از وضع طوطی گرفتاری که بوسیلهٔ حکیم هند از طوطیان هندوستان برای رهایی خود چاره خـواسته و مولانا در دفتر اوّل مثنوی بصورتی دلکش و مشحون باسرار معرفت نظم فرموده است) از قسمت اوّل رسالة الطّیر و گرفتاری مرغ و چاره‌جویی از مرغان دیگر تأثر یافته باشد .

ابو حامد محمّدبن محمّد غزّالی (۵۵۰ ـ ٤۵۰) هم رساله‌یی دارد بنام « رسالة الطّیر »[1] که بی گمان شیخ عطّار درطرح ریزی منطق‌الطّیر بدان رساله نظرداشته .

---

۱ ـ محمدبن محمد حسینی زبیدی در اتحاف السادة المتقین نام این‌رساله را جزو تألیفات محمد غزالی آورده (اتحاف الساده ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ٤۱) و در مجموعهٔ

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

و استفاده کرده است .

۱ ـ غزّالی می گوید که اصناف مرغان و انواع پرندگان مجتمع شدند و پنداشتند که ناچار آنها را پادشاهی می‌باید و اتّفاق کردند که عنقا شایستهٔ احراز این مقام است و خبر یافتند که او در بعضی از جزائر مغرب بسر می‌برد پس مصمّم شدند که بدانسو روند و خود را درسایهٔ او کشند .

این قسمت بدون شك مقتبس است از اجتماع مرغان برای انتخاب پادشاه که در « باب البوم والغربان » از کلیله و دمنه و رساله هفدهم از جسمانیّات طبیعیّات (رسائل اخوان الصفا ، طبع مصر ۱۳٤۷ ، ص ۱۷۳) ذکر شده و موافق است با مقدّمهٔ منطق الطّیر و گفت و گوی مرغان دربارهٔ اختیار پادشاه ومعرّفی کردن هدهد سیمرغ را با این تفاوت که محلّ عنقا درجزائر مغربست بگفتهٔ غزّالی و کوه قافست بگفتهٔ عطّار .

۲ ـ شوق طلب گریبان مرغان بگرفت و سر از کمین دل بر آورد ولی منادی غیب فریاد بر کشید که هم‌دراینجابمانید وخویش‌را دربلا میفکنید مرغان ازین منع حریص‌ترشدند وشوقشان بیفزود و ازطلب بازنایستادند ، گفتند درجهت عزیمت شما بیابانهای بی‌فریاد و کوههای بلند و دریاهای ژرف وسردسیرها و گرمسیرهاست که درآن بیم هلاك و تباهی‌می‌رود هم درآشیانه های خود فرو کشید وعزم رحیل باقامت بدل کنید ، مرغان بدین تهدید گوش فرا ندادند و گرم‌تر در کار آمدند .

شیخ عطّار این مطلب را تفصیل تمام داده و بصورت عذر آوردن مرغان و

بقیهٔ پاورقی صفحهٔ قبل

مشتمل برهفت رساله از غزالی بسال ۱۳٤۳ درمصر بطبع رسیده است .

در مجموعهٔ خطی محفوظ در کتابخانهٔ مجلس شورای ملی بشمارهٔ (۷۹) آنرا بشیخ شهاب‌الدین سهروردی معروف بشیخ اشراق نسبت داده‌اند وظاهراً این انتساب نادرست است .

سؤالات آنها و اندرزها و جوابهای هدهد و شرح هفت وادی لبریز از اسرارحیات و رموز و دقائق سلوك نظم داده و قواطع طریق و خطرات سالکان را شرحی نیك مستوفی وتمام و هرچه شیواتر فرموده است وبی‌شك همان بیابانها و کوهها ودریاها که غزّالی می گوید درعرف پیران منازل‌شناس راهدان عبارت‌است از «هفت وادی» که شیخ ما مانند کسی که قدم بقدم آنها را طی کرده و مضایق ومخاطرات را بچشم خرده بین دیده باشد وصف می کند و سخن شیخ ما از گفتهٔ غزّالی تمام‌تر و دقیق‌تر است .

۳ ـ مرغان روی بسر منزل عنقا نهادند ولی‌در راه بیشتر جان سپردند ، مرغان گرمسیری در مناطق سرد ومرغان سردسیری در گرمسیر از پا درآمدند ، گروهی نیز ازآسیب صاعقه و صدمت بادهای سخت تباه گشتند . آخرالامر جمعی اندك مایه بجزیرهٔ عنقا رسیدند و سر درسایهٔ قصر وی کشیدند آنگاه در جست وجوی کسی برآمدند که خبر ورود آنها را بگوش ملك مرغان برساند .

این خبر درحضرت عنقا باز گفتند فرمان رفت که یکی از عاکفان حریم سلطنت ازآنها بپرسد که اینجا بچه کار آمده‌اید ومقصود شما چیست گفتند آمده‌ایم تا عنقا را بپادشاهی‌اختیار کنیم پاسخ شنیدند که رنج بیهوده بردید زیرا که‌سلطنت ما خدا داد ومادرزاد است و ما را شاهی مسلّم است چه بخواهید و چه نخواهید وچه شما روی بما آورید یا ازین درگاه روی برتابید ، مرغان که استغنا و تعزّز حضرت را دریافتند شرمسار و نومید شدند و در دریای حیرت مستغرق گشتند امّا بازگشت را مقرون بمصلحت نشناختند ، وچون بغرقاب یأس درافتادند لطف و عنایت شاهانه بتدارك حالشان‌شتافت ، منادی رحمت در گوش ایشان فرو می گفت دور ازین‌حضرت که کس را نومید کند یا شکسته دل باز گرداند و اگر کمال بی‌نیازی اقتضای ردّ طالب و اظهارعزّت می کند جمال کرم مقتضی سماحتست وجذّاب طالبانست اکنون

که بر عجز خود واقف شدید در ظلّ کرم ما بیاسایید که درگاه ما ملجأ مسکینان و درماندگانست .

شیخ عطّار این قسمت را با تفصیل تمام وذکر موجبات هلاك هردسته ازمرغان بیان کرده و سخن وی دربارهٔ رسیدن مرغان بدرگاه سیمرغ بطوری مطابق گفتار غزّالی است که بدون کمترین شك می‌توان گفت وی این داستان را خوانده و بوقت نظم منطق‌الطّیر کلمه بکلمه بدان ناظر بوده است .

آن همه مـرغان چو بیدل ماندند
همچـو مـرغی نیم بسمل ماندند
محو می بودند و گـم ناچیز هـم
تـا برآمـد روزگـاری نیز هـم
آخـر از پیشان عـالی درگـهی
چـاوش عـزّت درآمـد نـاگهی
دید آن سی مرغ را تن داده بـاز
بال و پر نه ، جان شده ، تن در گداز
گـفت هان ای قوم از شهر که اید
در چنین منزلـگه از بهـر که اید
چیست ای بیحاصلان نـام شمـا
یـا کـجا بـوده است آرام شما
یـا شما را کس چه خواند در جهان
یـا چه کار آیند مشتی نـاتـوان
جمله گفتند آمدیم این جایگاه
تـا بـود سیمرغ مـا را پادشاه

مـا همه سرگشتگـان درگـهیم
بیـدلان و بیقـراران رهیـم

مـدّتی شد تـا درین ره آمـدیم
از هزاران سی ، بدرگاه آمـدیم

بـر امیدی آمـدیم از راه دور
تا بـود ما را درین حضرت حضور

کـی پسندد رنج مـا آن پادشاه
آخـر از لطفی کند در ما نگاه

گـفت آن چاوش کای سرگشتگان
همچو گل در خون دل آغشتگان

گـر شما باشید ور نه در جهـان
اوست مطلـق پـادشاه جـاودان

. . . .

گـرچه استغنا برون ز اندازه بود
لـطف او را نیـز رویـی تازه بود

صـاحب لطف آمـد و در بـر گشاد
هر زمـان صد پـردهٔ دیـگر گشاد

گفتهٔ عطّار را باختصار و تا آنجا که برای سنجش این دو کتاب ضرور است نقل کردیم و چنانکه مشهود است بیان عطّار با سخن غزّالی بحدّی نزدیکست که نمی‌توان گفت عطّار رسالةالطّیر غزّالی را ندیده و از آن استفاده ننموده است . و با کمال مشابهتی که در اصل مطلب مابین منطق‌الطّیر و رسالةالطّیر وجود دارد ولی ازجهت بسط و تفصیل و وصف احوال‌مرغان وترتیب منازل و کیفیّت‌وصول

آنهـا بپیشگاه سیمرغ و حضرت عنقا تفاوت میان این‌دو از زمین تـا آسمانست و پنداری که عطّار بدم مسیحایی خویش درصورت پرداخته از گل‌جان جاودان وروح الهی دمیده و از ذرّهٔ ناچیز وسر گردان بپرتو فکر آسمان پیمای خود آفتابی جهان تاب و عالم افروز که مرکز ستاره های فروزانست بجلوه درآورده است؛ خلاقیّت و ابداع شیخ ما بقیاس با گفتهٔ ابن‌سینا و غزّالی همچنانست که در روایات می گویند که خداوند یکتا از چار حدّ جهان و اصناف خاکها قبضه‌یی بر گرفت و چهل‌روز بدست مشیّت و قدرت درهم سرشت و سپس از آن خاك شخص آدم را در وجودآورد و بروح الهی و عنایت ازلی چندان لطائف معرفت دردل او بودیعت نهاد که هم از روز نخست مسند تدریس در ملکوت بگسترد و اسما را بملائکه و سجّاده نشینان افلاك بیاموخت ، شیخ عطّار نیز اگر مایه از سخن ابن‌سینا و غزّالی گرفته بنیروی فکرت و لطف ذوق آنرا بصورتی مرتّب ساخته است که خود ابن‌سینا و ابوحامد از آن ، نکته‌ها توانندآموخت و اگر زنده شوند و جرعه‌یی ازین می منصوری که در خمخانهٔ عطّار است بنوشند بی گمان مست جاوید گردند و بـآهنگ مستانه آواز بر کشند که :

کـردی ای عطّار بر عالم نثار　　　نافهٔ اسرار هـردم صد هـزار
ختم شد برتو چوبرخورشید نور　　　منطق‌الطّیر و مقامـات طـیور

خاقانی شروانی (متوفی ۵۹۵) هـم قصیده‌یی بنام (منطق‌الطّیر) دارد که مطلعش اینست :

زد نفس سر بمهرصبح ملمّع نقاب　　　خیمهٔ روحانیان کرد معنبر طناب

و این قصیده دو مطلع دارد و در ذیل مطلع دوم :

رخش بهرّا بتاخت برسر صفر آفتاب
رفت بچرب آخری گنج‌روان درر کاب

مجلس باغ را وصف می کند که در آن مجلس مـرغان مجتمع می‌شوند و هریك گلی یا درختی را می‌ستایند و بر گلها و درختان دیگر ترجیح می‌نهند این مرغان عبارتند از : فاخته ، بلبل ، قمری ، ساری ، صلصل ، تیهو ، طوطی ، هدهد و این هشت مرغ برای فصل خصومت بدرگاه عنقا که پادشاه طیور است می‌روند و پرده داران و حاجبان ، راه برایشان نمی گشایند فاخته فریاد برمی کشد و با پرده‌دار گرم عتاب میشود هاتف حال‌خبر بعنقا می‌رساند ، او اجازهٔ بارمی‌دهد ، قمری ماجرای مرغان واختلاف آنها را بگوش‌وی می‌رساند ، عنقا گل سرخ را که عرق مصطفی است برهمهٔ گلها ترجیح می‌دهد .

کیفیّت وصول مرغان بحضرت عنقا در این قصیده بی‌شباهت نیست بـدانچه غزالی درین باره آورده است ولی ازین گذشته بدان ارتباطی ندارد .

وجه اشتراك آن با گفتهٔ عطّار تنها ازجهت اجتماع مرغان و رفتن آنها بسوی عنقاست و بجز این مناسبتی میان آنها دیده نمی‌شود خاصه که در منطق‌الطّیر عطّار هدهد پیشرو طیوراست و در قصیدهٔ خاقانی بدان ماند که قمری این‌وظیفه را برعهده گرفته است . بگذریم از اینکه در قصیدهٔ خاقانی آن مضامین لطیف و هدف عالـی وجود ندارد و گفت و گوی مرغان و داوری عنقا متضمّن‌هیچ نکته واشارتی بمقاصد انسانی نیست و بامری غیرمهمّ ختام می‌پذیرد درصورتیکه هیچ قسمت از گفتهٔ عطّار نیست که در آن باسرارمعرفت وحقائق حکمت و دقائق اخلاق وتهذیب نفس اشارتی نرفته باشد .

تکمله دربارهٔ شیخ صنعان

پس از تحریر این مقدّمه دو مطلب جدید در بارهٔ شیخ صنعان بدست آمد که بجهت تتمیم فایده دراینجا می آوریم نخست آنکه مرحوم حاجی نایب‌الصّدر در کتاب طرائق الحقائق (طبع طهران، ج ۲، ص ۲۰۶) بنقل از کتاب المستطرف و ذیل ثمرات الاوراق حکایتی ذکر می کنند از شخصی بنام ابوعبدالله اندلسی که از مشایخ صوفیّه بوده و جنید و شبلی از مریدان وی بوده‌اند و برای او اتّفاقی بی کم و کاست نظیر آنچه برای شیخ صنعان روی داده واقع شده است ولی از آنجا که در هیچ یك از کتب صوفیّه این قصّه نقل نشده و در ذکر مشایخ جنید و شبلی نام ابوعبدالله اندلسی دیده نمی‌شود باحتمال قوی بلکه بالقطع و الیقین می‌توان گفت که داستان مذکور را از روی قصّهٔ شیخ صنعان ساخته‌اند بخصوص که در کتاب المستطرف سند این روایت ذکر نشده و بلفظ «حُکِی» مصدّر گردیده است.

دوّم آنکه دانشمند محقّق جناب آقای مجتبی مینوی این یادداشت را که مکمّل ومؤیّد نظر نگارنده دربارهٔ مأخذ اصلی داستان شیخ صنعان تواند بود بدین ضعیف فرستاده‌اند و ما عین نوشتهٔ ایشانرا با اظهار تشکّر فراوان نقل می کنیم:

«در بین صوفیّه منشأ داستان شیخ صنعان و نام شخصی که موضوع قصهٔ عطّار بوده است معلوم ومعروف بوده وچنانکه از ترجمهٔ ترکی منطق‌الطّیر استنباط میشود این شیخ را عبدالرّزاق نامی از اهل صنعان می‌دانسته‌اند (صنعان را بقول یاقوت در معجم الادبا نصر لغوی شکل دیگری ازصنعاءِ یمن می‌دانسته اگرچه خود یاقوت با این قول موافق نیست)

منطق‌الطّیر

ترجمهٔ ترکی منطق‌الطّیر که ذکر شد منظوم است و ناظم آن گلشهری نامی است از صوفیّهٔ روم دراواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم هجری ، و این ترجمه را در سال ۷۱۷ بپایان رسانیده است چاپ عکسی آن را انجمن زبان ترکی در انقره در سال ۱۹۵۷ میلادی منتشر ساخت درصفحهٔ ۲۲ و ۲۳ از این چاپ آمده است که :

بو مثل بیله شکرافشان و تر   داستان شیخ صنعـاندر مگر

و در عنوان حکایت که پس از این بیت آید گوید « داستان شیخ عبدالرّزاق »

و پس از دو بیت چنین گوید :

وارِدی صنعان شرنده بر اولو   کـگل دریـا واچی درلرطلو
عبدالرّزاق ایدی اول اولو آدی   کم بِلشُدُور وردِی حقّه یدِی
دَك‌حرم ایچنده اول‌صاحب‌زمان   اَللّی یِل‌شیخ اولمیشدی‌بی‌گمان

چنانکه دیده میشود ترجمه قدری مفصّلتر از اصل است اینـکه در « شهر صنعا بزرگی بود ، دلش دریا بود و درون آن از دُرها پر بود ، نام او عبدالرّزاق بود و دست بحق‌داده بود همه اضافات مترجم است فقط بیت اخیرمعادل این مصراع اصل است که « شیخ بود او درحرم پنجاه سال » .

ترتیب مطالب کتاب

اوّل ــ توحید: این قسمت بیشتر مبتنی است بر بیان قدرت حــق در خلق موجودات و عجز انسان وسائر کائنات از معرفت خدای تعالی و این معنی باعبارات مختلف تکرار می‌شود ولی لطف تعبیر و حسن مضمون عیب تــکرار را مخفی کرده است. مثلا در بیان قدرت مطلق بیانی بدین شیرینی دارد:

کوه را میخ زمین کرد از نخست
پس زمین را روی از دریـا بشست
چون زمین بر پشت گاو استاد راست
گاو بــر ماهی و ماهی بــر هواست
پس هوا بر چیست بر هیچ است و بس
هیچ‌هیچ است این همه پیچ است و بس
فــکر کــن در صنعت آن پـادشاه
کایــن همه بــر هیچ میدارد نــگاه

از قصص انبیا و حکایات آنان مثل گلستان شدن آتش برخلیل و شکافته شدن دریا بامر موسی و از این‌قبیل قصّه‌های مشهور باجمال و اشارت در وصف قدرت حق می‌آورد، از عناصر اربعه چندین بار مضمون تراشیده است، در باب معنی ظاهر و باطن که از صفات حق است بدینگونه سخن میگوید:

ای ز پیدایی خود بس ناپدید — حملهٔ عالم تو، رویت کس ندید
جان نهان‌درجسم و تو درجان نهان — ای نهان اندر نهان ای جان جان

جملهٔ عـالم بتو بینم عیـان — وز تو در عالم نمی بینم نشان

هر کسی از تو نشانی داده باز — خود نشان کو از تو ای، دانای راز

و در بارهٔ وحدت وجود و موجود بدین روشنی وصراحت گفتگو میکند :

عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست
اوست پس این جمله اسمی بیش نیست

در نگر کاین عالم و آن عالـم اوست
نیست غیر او و گر هست آن هموست

جملـه یک ذات است امّـا متّصف
جمله یک حرف و عبارت مختلف

مـرد می‌باید کـه باشد شه شناس
تـا ببیند شاه را در صـد لبـاس

شیخ درین مبحث ازمضامین آیات قرآن و احادیث نبوی درچند مورداستفاده کرده است . پس‌از آن درخطاب بانسان بعنوان « خلیفه زادهٔ بی‌معرفت » مقالتی آغاز می کند کـه آنهم در توحید و بصـورت مناجات است و از روی سوز دل وجـگر سوختگی آنها را سروده است و بهمین‌جهت بسیار مؤثر است و صدق عطّار واخلاص او را در دینداری و خدا شناسی بخوبی روشن می‌سازد ، چنانکه گفته است :

ای گناه آمرز عـذر آموز من — سوختم‌صدره چه خواهی‌سوزمن

خونم از تشویر تو آمد بجوش — ناجوانمردی بسی کـردم بپوش

من زغفلت صد گنه را کرده ساز — توعوض‌صد گونه رحمت داده باز

ذرّه‌یی دردم ده ای درمان من — زآنکه بی دردت نماند جان من

کفر کافر را و دین دیندار را — ذرّه‌یـی دردت دل عطّـار را

یارب آگاهی ز یارب هاى من — حاضری در ماتم شبهای من

ماتمم از حد بشد سوری فرست — در میان ظلمتم نوری فرست

لذّت نور مسلمانیم بخش — نیستی نفس ظلمانیم بخش

ودرضمن این تضرّع وزاری و گفتگوهای عاشقانه شیخ‌ما معانی دقیق ومضامین حکمی درشعر خود گنجانیده و درحقیقت خلاصه‌یی ازحقائق توحید را که حکمای الهی در کتب خود آورده‌اند بزبانی شاعرانه بیان کرده و سوز عشق و قوّت استدلال را با هم آمیخته و گاهی نیز از معانی عرفی و مضامین روایات و آیات قرآنی دلیل انگیخته و گفته است :

گفته‌یی من با شمام روز و شب
یک نفس غافل مباشید از طلب
چون چنین با یکدیگر همسایه‌ایم
تو چو خورشیدی و ما چون سایه‌ایم
چه بود ای مُعطی بی مایگان
گر نگه داری حق همسایگان

و مانند :

خالقا ما سر براه آورده‌ایم — نان تو برخوان تو می‌خورده‌ایم

چون کسی بشکست از نان کسی — حقگزاری میکند آن کس بسی

چون تو بحرجود داری صدهزار — نان تو بسیار خوردم حق گزار

دوم ـ نعت حضرت رسول(ص) : در این‌قسمت عطّار (چنانکه در اکثر کتب خود گفته است) پیغمبر (ص) را بعنوان صدر و بدر هردو عالم یاد می کند و فضائل و مناقب وی را برمی‌شمارد .

بعقیدهٔ شیخ اوّلین صادر از مصدر وجود نور محمّدی بود (و این مطابق است با روایت: اَوَّلُ ما خَلَقَ اللهُ نوری) و سائر موجودات از آن نور پاك آفریده شده‌اند و طفیل وجود او بودند، بیان عطّار در کیفیّت صدور موجودات و ترتیب مراتب اعیان و اکوان بکلّی تازه و جدید است و قدما در نعت نیاورده‌اند.

فضائل ومناقب حضرت رسول اکرم (ص) با اشاره باحادیث و آیات قرآن ذکر شده وعدّه‌یی ازمعجزات در نعت آمده که مبتنی است بر روایات دینی و در کتب حدیث می‌خوانیم، ترجیح پیغمبر(ص) بر انبیا و تبعیّت مسیح و موسی‌بن عمران از وی مضمونی است که غالب شعرا درنعت و ستایش وی آورده‌اند ولی سادگی وحسن تأثیری که در کلام شیخ می‌بینیم غالباً در آثار دیگران نیست پس از این شرحی بعنوان استدعا و طلب شفاعت دارد که بسیار مؤثر است.

سوّم ـ مناقب چهار یار: گفتهٔ شیخ دراین‌باره مختصر ومبتنی‌است براحادیثی که در فضائل هریك از چهاریار علماء فریقین نقل کرده‌اند و هیچ تازگی ندارد.

چهارم ـ اندرز بمتعصّبان: شیخ متعصّبان را نصیحت می کند وسخن را چنان ترتیب می‌دهد که گویی‌روی کلام باشیعه است، دلائلی که اوبرصحّت خلافت‌ابوبکر و عمر می‌آورد نزدیك است بدانچه جاحظ در کتاب «العثمانیّه» بتفصیل آورده است با این تفاوت که گفتار شیخ با صمیمیّت و انصاف توأم است و سخن جاحظ از افراط و تعصّب جاهلانه خالی نیست و بهمین جهت نصایح شیخ در دل مؤثر می‌افتد و گفتار جاحظ تعصّب را شدیدتر می کند.

در این بحث بر فضائل حضرت علی (ع) تکیه می کند و رفتار او را با خلفاء سه گانه دلیل بر صحّت خلافت ایشان می گیرد و چند حکایت درفضیلت علی (ع) نیز می‌آورد که ظاهراً روی سخن با متعصّبان اهل سنّت است و روی هم رفته از گفتهٔ عطّار استنباط میشود که او از تعصّبات جاهلانه و بحثهای دور و دراز شیعه و اهل

سنّت داشتنگ بوده و بدینجهت میخواسته است آنها را بترك تعصّب و هوی پرستی دلالت کند .

پنجم ـ خطاب بامرغان : هدهد ـ موسیجه ـ طوطی ـ کبک ـ باز ـ درّاج عندلیب ـ طاوس ـ تذرو ـ قمری ـ فاخته ـ مرغ زرین ـ شاهین . که دربعضی نسخ بجای شاهین چرخ آمده است .

شیخ در خطاب بدین مرغان هریك را بصفتی مناسب کـه گاه از روی قصص دینی گرفته شده وصف می کند و گاهی نیز ازشکل وصورت و رنگ آنها مضامینی برمیتراشد وآنها را بترك نفس و قمع هوی و صرف نظر ازماسوی میخواند وتقریباً مطلب او در این خطابها بدانچه گفتیم منحصر است . برای نمونه وصف عندلیب را می آوریم :

مـرحبا ای عنـدلیب بـاغ عشق
ناله میکن خوش ز درد و داغ عشق
خـوش بنـال از درد دل داود وار
تـا کنندت هر نفس صد جان نثار
حلـق داودی بمعنـی بـر گشای
خلـق را از راه حلقت ره نمـای.
چند پیونـدی زره بـر نفس شوم
همچو داود آهن خود کن چو موم
گـر شود این آهنت چون موم نرم
تـو شوی چون عشق بـا داود نرم

ششم ـ اجتماع مرغان : مرغان گردهم می آیند و مشورت آغاز میکنند که

هر شهری و هر طایفه‌یی را پادشاهی‌است ما را نیز پادشاهی باید زیرا کشور بی‌پادشاه منظّم و مرتّب نمی گردد.

طرح کتاب منطق‌الطّیر از اینجا آغاز می‌شود و میتوان گفت که ایـن طرح ریزی در حدّ خود بی‌نظیر و از شاهکارهای ادبیات فارسی است. اجتمـاع مرغان و گفتگوی آنها و بحثهای صوفیانه وجوابهای هدهد وقانع شدن مرغان و روانه گشتن آنان بطلب سیمرغ و رسیدن آنها بقاف ومرتبهٔ فنا و گنجانیدن آنهمه اسرار و نکات سلوك ومعرفت درضمن این قصّه با حکایات مناسب نهایت اقتدار عطّار و وسعت‌تفکّر او را میرساند هرچند کـه اجتماع مرغان جهت تعیین پادشاهی در کلیله و دمنه (باب البوم والغربان) و نیز در رسائل اخـوان الصفا (رسالهٔ هفدهم از جسمانیـات طبیعیّات. طبع مصر ۱۳۴۷ صفحهٔ ۱۷۳) که‌آنهم باید مقتبس‌از کلیله و دمنه‌باشد نظیردارد لیکن‌لطف بیان و گنجانیدن اسرار وتمثیلات وحکایات بی‌شك منطق‌الطّیر را از امثال خود امتیاز می‌بخشد، انس عطّار بمرغان هم قابل توجّه است زیرا همین شیوه را در خسرونامه نیز بکار می‌برد و درآغاز قسمتهای مختلف آن کتاب یکی از مرغان را وصف می کند و نامش را می‌آورد.

هفتم ـ گفتار هدهد: هریك از مرغـان در این کـتاب بشکلی خاص وصف میشوند و سخنی مناسب حال خود میگویند و در حقیقت نمونهٔ طریقهٔ جداگانه هستند، ایـن روش شباهت تمام دارد بدانچه درمحاکمهٔ وحوش و انسان در رسائل اخوان الصّفا می‌بینیم، هدهد خود را بصفاتی که درقصص مذهبی بخصوص قصّهٔ ملکهٔ سبا آمده وصف می کند و شاید علّت آنکه وی در منطق‌الطّیر راهنمـا و پیر دلیل قوم میشود همین سابقهٔ سفارت سبا باشد، هدهد میگوید شاه خود را می‌شناسد ولی تنها نتواند رفت و اگر مرغان با وی بروند راه را طی می کنند و محرم آن درگاه توانند شد وشرط وصول، فنا و جانبازی و ازخود گذشتن است.

جان فشانید و قدم در ره نهید   پای کوبان سر بدان در گه نهید
دست باید شست ازجان مردوار   تا توان گفتن که هستی مرد کار

سیمرغ را آنطور وصف می کند که اهل معرفت خـدا را وصف می کنند و میگویند خـدا را بخرد نتوان یافت و وصف او کار جان نیست و خلـق بدو راه ندارد .

قسم خلقان زان کمال و زان جمال
هست اگـر برهم نهی مشتی خیـال

از مضمون حدیث : « اِنَّ لِلّهِ تَعـالٰی سَبْعینَ اَلْف حِجابٍ مِنْ نورٍ وَ ظُلْمَةٍ » استفاده می کند و دربارهٔ حجب نور و ظلمت می گوید:

صد هزاران پرده دارد بیشتر   هم ز نور و هم زظلمت پیش در

راهی که باید رفت دور و دراز است و عبـارت است از راه خشکی و برّ یعنی طریق معامله و ریاضات و یا سیر الی اللّه ؛ و راه دریا یعنی سلوك باطن و یـا سیر فی‌اللّه ولی با همه حیرانی باید رفت زیرا مطلوب بسیار مهمّ است و آن یافتن نشان دوست و وصول باوست، دراین راه جان قدر و قیمتی ندارد زیرا حیات بی‌دوست و زندگانی دور از جانان بی‌ثمر است .

گـر نشان یابم از او کاری بـود
ور نـه بی او زیستن عاری بـود
جـان بی جانان کجا آیـد بـکار
گر تو مردی جان بی جانان مـدار

و شیخ در اینجا داشتن معشوق و یار الهی را ضرور وحاصل عمر میشمرد . پس از آن شیخ درضمن تمثیلی از سیمرغ و گذشتن او نیم شب برچین و افتادن پر

وی در آن سرزمین باشارت کیفیّت ظهور عالم خلق را از حق تعالی بیان میکند و تعبیر «شب» ظاهراً اشارتی است بحدیث: «إنَّ اللهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فی ظُلْمَةٍ» و مقصود ازافتادن پر، ظهور وجلوهٔ حق‌تعالی است وپدیدآمدن مظاهرونتیجه‌آنکه عشق مردم بخدا ازملاحظهٔ آثاراست.

پس از آنکه هدهد این سخنان را تقریر کرد، مرغان بیقرار شدند و شوق دیدار درجانشان کارگرافتاد و راه طلب درپیش گرفتندولی ازتصوّر دوری راه‌رنجور بودند و هریك بهانه‌یی می تراشیدند و عذری پیش می‌آوردند.

هشتم ـ عذرآوردن بلبل: بلبل نمودار جمال پرستان است، عطّار بلبل را بدینگونه وصف می کند:

بلبل شیدا درآمد مست مست — درکمال‌عشق نه‌نیست و نه هست
معنیی در هر هزار آواز داشت — زیر هر معنی جهانی راز داشت
شد در اسرار معانی نعره زن — کرد مرغان‌را زبان‌بند از سخن
گفت برمن ختم شد اسرار عشق — جملهٔ شب میکنم تکرار عشق
نیست در عالم یکی افتاده کار — تا زبور عشق خوانم زار زار
زاری اندر نی ز گفتار من است — زیر چنگ ازنالهٔ زار من است
گلستانها پرخروش از من بود — در دل عشّاق جوش از من بود
چون نبینم محرمی سالی دراز — تن زنم با کس نگویم هیچ راز
چون کند معشوق من در نوبهار — بوی مشك خویش بر گیتی نثار
من بپردازم خوشی با او دلم — حل شود بر طلعت او مشکلم
باز معشوقم چو ناپیدا شود — بلبل شوریده کم گویا شود
زآنکه رازم درنیابد هریکی — راز بلبل گل بداند بیشکی

عذر بلبل اینست که عاشق گل است و از دیدار او حلّ مشکل می کند، گل بر روی او می‌خندد و او را طاقت عشق سیمرغ نیست و عشق گل برای او کافی‌است، هدهد جواب می‌دهد که صورت درمعرض زوال است و آنچه زوال می‌پذیرد کاملان را ملال می‌آرد.

از لحاظ شعری وصف بلبل و سخن او سخت جذّاب است وحکایتی که هدهد برای خندهٔ گل می‌آورد ومیان بر«روی کسی خندیدن» و «در روی اوخندیدن» فرق می گذارد خالی از ظرافت نیست:

گفت چون میدیدمت بس بی هنر
برتو خندیدم از آن ای بی خبر
بر سر و روی تو خندیدن رواست
لیک در روی تو خندیدن خطاست

نهم – عذر آوردن طوطی: طوطی نمودار کسانی است که بر دوام زندگی و حیات جاوید عشق می‌ورزند و بدین جهت طالب آب حیات است و اگر آب حیات را عبارت از معرفت بگیریم باید گفت که طوطی مظهر کسانی است که بعلم قناعت می کنند و از معلوم باز می‌مانند ولی جواب هدهد که میگوید جان برای آن است که در راه جانان نثار کنند معنی اوّل را تقویت می کند و این تأویل که مقصود از علم و معرفت آن است که عارف وعالم بمعروف ومعلوم متّصل گردند هم ممکن‌است ولی با جانفشانی مناسبت واضحی ندارد.

دهم – عذر گفتن طاوس: چنانکه در روایات مذهبی‌آورده‌اند طاوس ابتدا در بهشت بود و بسبب‌آنکه شیطان را در گمراه کردن آدم و حوّا مدد کرد از بهشت بیرونش‌آوردند و برزمین افکندند، شیخ عطّار او را نمودار کسانی قرار می‌دهد که

عبادت می کنند و امّید دارند که ببهشت نائل گردند و بفکر بهشت و نعیم جنّت از دیدار حضرت در حجاب شده‌اند و بدینجهت طاوس میگوید مرا درگاه او بس‌است، مرا بهشت کافی‌است، پروای سیمرغ ندارم، بردرگاه می‌نشینم وخیال پیشگاه بردل نمی گذرانم.

هدهد جواب میدهد که بهشت جایگاه نفسانیان است و دل در مقعد صدق و رضوان الهی‌جایگزین میشود و اگر چنین باشد پس‌خانه ازخداوند خانه بهتراست.

خانهٔ نفس است خلد پر هوس | خانهٔ دل مقعد صدق است و بس
حضرت حقّ است دریای عظیم | قطره‌یی خرد است جنّات نعیم
قطره جوید هر که را دریا بود | هرچه جز دریا بود سودا بود
چون بدریا می‌توانی راه یافت | سوی یك شبنم چرا باید شتافت

یازدهم ـ عذر گفتن بط: ظاهراً بط نمودار آن طبقه از عبّاد است که بوسواس در تطهیر مبتلا بوده و در شست وشوی ظاهر صرف عمر می کرده‌اند، بط میگوید من زاهد مرغانم از آب جدا نتوانم شد و سفرخشکی برای من‌میسور نیست، هدهد جواب میدهد که آب جهت ناشسته رویان است، اگـر تو هم ناشسته رویی درآب وطن گیر.

دوازدهم ـ عذر گفتن کبك: کبك نمودار کسانی است که گوهر پرست‌اند و درجمع زر وجواهر می کوشند و بدین جهت است که کبك میگوید من بر سر سنگ نشسته و دل در سنگ بسته‌ام ولی شیخ این‌مطلب را درمضامین شاعرانه که از لفظ تیغ و کوه و کمراستفاده کرده پرورش داده است، هدهد جواب میدهد وملامت می کند که پای ومنقار تو در خون جگر غـرق است و تو دل در سنگ بسته و از گوهر حقیقی باز مانده‌یی، گوهر خود سنگی است رنگین و لایق دلبستگی نیست

و بدین مناسبت از نگین سلیمان که همهٔ آفاق از خاصیت آن درحکم او بودند یاد می کند و حکایتی می‌آورد که علوّ همت و وسعت نظر شیخ را میرساند و از آنجا پیداست که حشمت ظاهر تا چه اندازه در نظر او خوار مایه می‌نموده است.

چون سلیمان کرد آن گوهر نگین
شد بفرمانش همه روی زمین
بود چل فرسنگ شادروان او
باد می بردیش در فرمان او
گرچه شادروان چل فرسنگ داشت
هم بنا بر نیم دانگی سنگ داشت

سیزدهم - عذر گفتن همای: هما نمودار کسانی است که شیفتهٔ نفوذ و اقتدار و تأثیر دراجتماع و امورمملکت میشوند و از راه زهد و گوشه نشینی میخواهند در ارباب جاه نفوذ داشته باشند، بدینجهت است که هما میگوید که من رنج برده‌ام و سگ نفس را استخوان داده‌ام و از این رو سایهٔ من همایون است و بشاهی میرساند مرا با سیمرغ کاری نیست و خسرو نشانی بس است. هدهد جواب میدهد که اگر سایهٔ تو پادشاهی می‌بخشد خود پادشاهی پایدار نیست، در حال خود تأمّل کن و تیره روزی خویش را بنگر.

نیستت خسرو نشانی این زمان
همچو سگ با استخوانی این زمان
خسروان را کاشکی ننشانیی
خویش را از استخوان برهانیی

چهاردهم - عذر گفتن باز: باز نمودار کسانی است که طالب قرب سلطانند و

رنجها برخود می‌نهند تالقمه‌یی وطعمه‌یی بدست آورند. عذر باز اینست که من ادب خدمت آموخته‌ام و از رسوم خدمت آگاه شده‌ام بردست سلطان می‌نشینم و طعمه از او می‌یابم.

جواب هدهد اینست که بشاهان مجازی دلبسته شده‌یی وبشاهی که همتا ندارد عشق نمی‌ورزی وآن شاه که همتا ندارد سیمرغ است و نزدیکی سلاطین حس‌مانند همنشینی با آتش است. شیخ در ذیل این سخن حکایتی ذکر می کند از پادشاهی که غلامی را دوست میداشت چنانکه هرگز بی او قرار وآرامش نبود ولی آن‌غلام همیشه از بیم زرد روی و درگداز بود زیرا پادشاه سیبی برفرق اومی‌نهاد وآن سیب را هدف تیر می کرد. این حکایت را شیخ بسیار ظریف و عالی ساخته و جواب غلام بسیار مناسب و دل‌انگیز است.

پانزدهم ـ عذرآوردن بوتیمار: بوتیمار نمودار اهل حزن و یا گرفتار مراتب احوال است که چشم بر دریای دل نهاده و در امواج احوال نگران‌اند و اگر از این دریا قطره‌یی کم شود و بعبارت دیگر حالتی روی ندهد از غیرت کباب می گردند همچنین بوتیمار عاشق دریاست مانند اصحاب حال که درتصرّف احوال‌اند، گاه قبض وگاه بسط و در تلوین گرفتاراند و چشم برطوالع احوال دارند، بوتیمار حالت خود را وصف می کند که عاشق دریا شدم و مرا عشق دریا بس است.

هدهد جواب می‌دهد که دریا خود منقلب چیزی است و حالتی پایدار ندارد، گاه رونده وگاه آینده است وهرچه بدین صفت باشد مطلوب نتواند بود.

شانزدهم ـ عذرگفتن کوف: کوف نمودار عزلت جویان است که گنج در ویرانهٔ عزلت می‌جویند و دل از همه خلق برداشته و بهوای گنج در ویرانهٔ جهان نشسته‌اند و یا شاید که مقصود شیخ از کوف مردمان امساك پیشه باشد که همّت برانباشتن زر و مال و بدست آوردن گنج بسته‌اند و بخیال محال رنج می‌برند جواب

هدهد این است که عشق گنج و میل زر از کافری است و کسی کـه عاشق زر باشد صورتش مبدّل می گردد و دلش افسرده و جماد می‌شود و درضمن حکایتی می‌رساند که موش عاشق زر است و زرپرستان برصورت موشان محشور می‌شوند .

هفدهم ـ عذر گفتن‌صعوه : صعوه نمودار کسانی‌است که بدستاویزضعف‌بشریّت طالب دیدار حق نمی‌شوند و میگویند ما توانایی این راه نداریم .

جواب هدهد این است که اینهمه سالوس و تزویر است قدم در راه باید نهاد و بیم جان نباید داشت . در راهی که اینهمه مرغان می‌روند اگر همه بسوزند چـه باشد که صعوه‌یی نیز بسوزد وبمناسبت آنکه صعوه ازیوسف و چاه سخن پیش آورده بود هدهد درضمن‌حکایتی‌تعلیم می‌دهد که جز خدا چیزی در دل نبایدآورد ، یوسف را و هر مطلوب دیگر را فراموش باید کرد .

بنا بگفتهٔ عطّار هریك از مرغان دیگر عذرها پیش آوردند و سخن از دست فرودین گفتند و نکتهٔ عالی در گفتار نیاوردند . شرح این عذرها دراز است و مقصود شیخ بیگمان آن است که آفات طلب بسیاراست ولی کسی که خواهان سیمرغ است باید که پای همّت برفرق معاذیر نهد و جانباز باشد و بمطلوب خوار مایه و بیمقدار اکتفا نکند .

چـون نداری ذرّه‌یی را رنـج تاب
چـون توانی یافت گـنج آفتـاب
چـون شدی در ذرّه‌یی ناچیز غـرق
چون شوی از پای ، دریا تا بفرق

هیجدهم ـ سؤال مرغان از هدهد : مرغان می‌پرسند کـه ما با این ضعیفی و بی‌بال و پری بسیمرغ عالی مطاف چگونه توانیم رسید ، آخر ما را بدو چه نسبت است .

نسبت او چیست با ما باز گوی　　زآنکه نتوان شد بعمیا رازجوی
گر میان ما و او نسبت بدی　　هریکی را سوی او رغبت بدی
او سلیمان است و ما مور گدا　　درنگر کاو از کجا ما از کجا
گشته موری در میان چاه بند　　کی رسد در گرد سیمرغ بلند
خسروی کار گدایی کی بود　　این ببازوی چو مایی کی بود

هدهد جواب می‌دهد که عاشقی و بددلی بایکدیگر سازگار نیست، مرد عاشق دلیروار پای در میدان می‌نهد امّا نسبت ما و سیمرغ آن است که او نقاب از چهره برداشت و سایهٔ او برخاك افتاد و اینهمه مرغان ازسایهٔ او پدیدار آمدند یعنی نسبت ما بدو نسبت ظلّ است بذی ظلّ و هرگاه این نکته روشن گردد پیوند ما بدو ثابت و درست می‌آید. پس ازآن شیخ فرق میان استغراق و حلول را بیان می کند بدینگونه که استغراق در حق چیزی وحلول حق در اشیاء چیز دیگر است وظاهراً مرادش این است که استغراق نفی خلق و اثبات حق‌است وحلول اثبات خلق وحق، آن عین توحید و این محض شرك است. آنگاه می گوید که اگر سیمرغ جلوه نداشت هیچ سایه نبود، پس وجود سایه، دلیل ظهور وجلوهٔ اوست لیکن چون دیدهٔ ما تاب آن جمال ندارد آیینه‌یی ساخته است تا وی را درآن آینه بنیم و آن دل است که از هردل بحق راهی است.

هست راهی سوی هر دل شاه را　　لیك نبود زان خبر گمراه را
گر برون حجره شه بیگانه بود　　غم مخورچون دردرون خانه بود

نکته‌یی که شیخ دراین‌تمثیل میرساند بیان مرتبهٔ عما وطمس کلّی است یعنی حضرت بی‌نشان و ذات حق در مرتبهٔ خود و مراد از جلوه و سایه، بیان مرتبهٔ ظهور و تجلّی حق است درمرتبهٔ اسم ظاهر و ذکر آیینه برای بیان حکمت تجلّی و ظهور است.

نوزدهم ـ سؤال مرغان از کیفیّت سلوك : چون مرغان آن اسرار را از زبان هدهد شنیدند و نسبت خود رابسیمرغ دانستند گرم در کار آمدند و درسلوك همداستان و هم‌آواز شدند ولی شرط سلوك را از هدهد که استاد کار بود پرسیدند.

هدهد جواب داد که نشان عاشقی ترك تن و جان گفتن است یعنی آنکه در راه عشق نه بستهٔ امور مادی و نه شیفتهٔ امور معنوی باید بود ، از جان گذشتن خود بمطلوب رسیدن است ، عاشق مطیع امر است تا معشوق چه فرماید ، اگر کفرواگر ایمان آن کند که مطلوب معشوق است ، عاشق آتش در همه چیز می‌زند ولی عشق را درد و سوز همراه باید که عشق بی‌درد بکار نیاید ، عشق مغز وجود است و بدرد کامل می گردد . مقصود از درد ، طلب کمال و کوشش درطریق استکمال است بعقیدهٔ شیخ سبب ترجیح آدمی برملائکه و قدسیان همین است که آدمی عشقی توأم بادرد دارد و قدسیان را عشق هست و درد نیست ، وقتی که تن وجان نماند و کفر و ایمان پی‌سپر گردد آنگاه سالك لایق اسرار ومرد کارمی‌شود ، بیم نباید داشت وازمشکلات ودشواریهای راه حذرنباید کرد زیرا مطلوب بزرگ است و در راه طلب از این گونه بسیار افتد .

بیستم ـ حکایت شیخ صنعان : این حکایت ازهمه جهت عالی ولطیف و دل‌انگیز است . اصل داستان وقصّهٔ عشق پیرطریقت بردختر ترسا نادره و شگفت است ، گذشت پیر از شهرت ونیکنامی و دین و ایمان و شیخی و باده خوردن و زنّار بستن وخرقه سوختن و بت پرستیدن و خوك بانی کردن نشانهٔ تأثیر عشق و نمونهٔ فداکاری در راه معشوق است ، باز گشتن یاران بارشاد یار فائق و خرده دان خود برای غمخواری شیخ ، تعلیم می کند که مریدان باید در همه حال تابع شیخ باشند با کفر او کافر و با دین او دیندار شوند و بحقیقت ، معنی ارادت را در این داستان می‌توان آشکار یافت . از پایان حکایت تأثیر دعا و توبهٔ شیخ نمایان می گردد ، ایمان دختر ترسا

تأثیر صدق را مجسّم می‌سازد، علاوه برشرح تأثیر عشق، شیخ عطّارعقبات ومخاطرات سلوك را هم نمودار ساخته و تعلیم داده است که مغرور طاعت و عبادت نباید بود که عاقبت معلوم نیست چنانکه شیخی مشهور و معتبر که چهارصد مرید داشت بنگاهی دل و دین از دست داد وطاعت پنجاه ساله را درسر این کار کرد، نکتهٔ دیگر آنکه اگر کسی بدنام شود و یا در فتنه افتد نباید بنظر حقارت در وی نگاه کرد زیرا که در این مورد نیز پایان‌کار مستور است و ابواب عنایت مسدود نیست. پس‌سالك باید بنظر بلند در مردم بنگرد و نه زهد سبب فریفتگی و دلبستگی و نه فسق موجب انکار وی گردد. شیخ ضمناً از خطرهای طریق و تأثیر توبه و اینکه با هر کس در باطن خوك و زنّار هست سخن‌رانده‌است امّا ازلحاظ شاعری این‌حکایت ازشاهکارهای نظم فارسی است، وصف عاشقی شیخ بردختر ترسا، وصف حالت شیخ درشب فراق، دل را بهیجان می‌آورد، بنگرید تا شیخ این معانی را چگونه درنظم می کشد:

بود تا شب همچنان روز دراز — چشم بر منظر دهانش مانده باز
هرچراغی کان‌شب‌اختردر گرفت — از دل آن پیر غم‌خور در گرفت
عشق اوآن‌شب یکی صد بیش‌شد — لاجرم یکبارگی از خویش شد
هم دل‌ازخود هم زعالم بر گرفت — خاك برسر کرد و ماتم در گرفت
یك‌دمش نه‌خواب بود و نه قرار — می‌طپید از درد و می‌نالید زار
گفت یارب امشبم را روز نیست — یا مگر شمع فلك را سوز نیست
در ریاضت بوده‌ام شبها بسی — خود نشان‌ندهد چنین‌شبها کسی
همچوشمع ازسوختن تابم نماند — برجگر جز خون دل آبم نماند
همچوشمع‌ازتف‌وسوزم‌می کشند — شب‌همی‌سوزند وروزم می کشند
جملهٔ شب در شبیخون مانده‌ام — پای تا سر غرقه درخون مانده‌ام
هردم ازشب صدشبیخون‌بگذرد — می‌ندانم روز خود چون بگذرد

هر که‌را یك‌شب‌چنین روزی‌بود روز وشب کارش جگرسوزی بود
روز و شب بسیار در تب بوده‌ام من بروز خویش امشب بوده‌ام
کار من روزی که می‌پرداختند از بـرای امشبم می‌ساختنـد
یارب امشب را نخواهد بود روز شمع گردون‌را نخواهد بود سوز
یارب‌این‌چندین‌علامت‌امشب‌است یا مگر روز قیامت امشب است
یا ز آهم شمع گردون مرده شد یـا ز شرم دلبرم در پرده شد
شب‌درازاست وسیه چون‌موی‌او ورنه صد ره رفتمی در کوی او
می‌بسوزم امشب از سودای عشق من نـدارم طاقت غوغای عشق
عمر کو تا وصف غمخواری کنم یا بکام خویشتن زاری کـنم
صبر کو تـا پای در دامن کشم یا چومردان رطل‌مردافکن کشم
عقل کو تـا علم در پیش آورم یا بحیلت عقل با خویش آورم
دست کو تا خاك ره برسر کنم یا ز زیر خاك وخون سر بر کنم
بخت کو تـا عزم بیداری کند یا مرا در عشق او یاری کند
پای کو تا باز جویم کوی یار چشم کو تا باز بینم روی یار
یار کو تا دل دهد در یك غمم دوست کو تا دست گیرد یك دمم
زور کو تا ناله و زاری کنم هوش کو تا ساز هشیاری کنم
رفت عقل و رفت صبر و رفت‌یار این‌چه‌عشق‌است‌این‌چه‌دردست‌این‌چه کار

همچنین گفتگوی مریدان با شیخ کـه هریك بخیال خود درصدد چارهٔ او برآمده‌اند و جوابهای زیرکانه و عاشقانهٔ شیخ در عالم خـود بی‌نظیر است و ضعف اندیشهٔ مریدان‌نو نیاز را باقوّت عشق وثبات مردانهٔ پیران عاشق ، خوب نمایان‌می کند

وصف باده گساری شیخ هم از قسمتهای برجسته و بسیار دلکش این قصّه است .

شیخ الحق مجلسی بس تازه دید
میزبان را حسن بی اندازه دید

آتش عشق آب کار او ببرد
عشق ترسا روزگار او ببرد

ذرّه‌یی عقلش نماند و هوش هم
در کشید آن جایگه خاموش دم

جام می بستد ز دست یار خویش
نوش کرد و دل برید از کار خویش

چون بیکجا شد شراب و عشق یار
عشق آن ماهش یکی شد صد هزار

چون حریف آب دندان دید شیخ
لعل او در حقّه خندان دید شیخ

آتشی از شوق در جانش فتاد
سیل خونین سوی مژگانش فتاد

بادهٔ دیگر بجست و نوش کرد
حلقه‌یی از زلف او در گوش کرد

آن صنم را دید می در دست مست
شیخ شد یکبارگی آنجا ز دست

دل بداد از دست از می خوردنش
خواست تا دستی کند در گردنش

آن زمـان کاندر سرش مستی نبود
یک زمـان او را سر هستی نبود
این‌زمان چون شیخ عاشق گشت ومست
اوفتاد از پای و شد کلّی ز دست
برنیامد با خود و رسوا شد او
می نترسید از کس و شیدا شد او
پیر را می کـهنه و عشق جـوان
دلبرش حاضر صبوری کـی توان
بود می بس کهنه در وی کار کـرد
شیخ را سرگشته چون پرگار کرد
شد خراب آن پیر و شد از عشق مست
مست و عاشق چون بود رفتن ز دست

همچنین گفتگوی مرید خرده بین شیخ با سایر مریدان و کیفیّت ایمان‌دختر ترسا بی‌اندازه شیوا و دلرباست.

بیست ویکم ـ عزم کردن مرغان بحضرت سیمرغ: پس از تقریرحکایت شیخ صنعان و آگاهی ازمخاطرات و عقبات سلوك، مرغان متّفق می‌شوند که این راه را بی راهنما طی نتوان کرد و مقصود شیخ از این‌مطلب بیان عقیدهٔ صوفیان است که‌سلوك بدون شیخ ممکن نیست ولی‌مرغان رهنمای خود را با قرعه انتخاب می کنند وقرعه بنام هدهد برمی‌آید تاج برفرقش می‌نهند و بر اطاعتش همداستان می‌شوند و بـراه می‌افتند. همین که سر وادی پدید می‌آید همه در وحشت مستغرق می‌شوند وهیبت آن راه برجانشان کارگرمی‌افتد، راه را از راهروخالی می‌بینند، از هدهد می‌پرسند که علّت خالی بودن راه و فقدان طالب چیست و حضرتی بدان عزّت و مطلوبی‌بدان

کمال چگونه بی‌خواستار وطلبکار مانده است.

جواب هدهد اینست که این دلیل عزّت پادشاه است که هر کس را بحریم وی راه نمی‌دهند؛ حکایتی که بدنبال این مطلب از بایزید بسطامی نقل می کنند نیز مؤیّد همین مطلب است.

بیست و دوّم ـ خوف کردن مرغان از وادی سلوك: مرغان از بیم و هول آن راه بی‌پایان آه برآوردند.

راه می‌دیدند پایان ناپدید　　درد می‌دیدند درمان ناپدید
باد استغنا چنان جستی در او　　کآسمان‌را پشت بشکستی دراو

بناچار نزد هدهد آمدند و گفتند تو پیش سلیمان خدمت کرده‌یی، آداب خدمت و مواضع خوف و خطر را می‌شناسی پیش از آنکه قدم در راه نهیم بر منبر شو و مشکلات ما را حل کن زیرا با داشتن شبهه وشك این راه را درهم نتوان سپرد وطی طریق نشاید کرد.

بیست‌وسوّم ـ هدهد بر کرسی می‌نشیند وبلبل و قمری مانند دومقری خوش آواز بلحن غریب آواز برمی کشند و شیخ در این‌بیان رسوم مجالس وعظ را درقرن ششم مجسّم می کند. چنانکه ابن‌جبیر در رحلهٔ خود (۲۲۳، ۲۲۰، ۲۱۹، ۲۰۲، ۱۹۹) نقل کرده است در مجلس رضیّ‌الدّین قزوینی مدرّس نظامیه و مجلس ابوالفرج بن‌الجوزی در بغداد و درمجلس وعظ صدرالدّین خجندی در مکّه ومدینه چندتن مقری درپای منبر نشسته بودند و پیش ازآنکه واعظ آغاز سخن کند آیاتی چند بلحن خوش قراءت کردند. در مجالس سبعهٔ مولانا نیز جملهٔ (بخوان ای‌ملك القرّا من کلام ربّی‌الاعلی) اشارتی بدین رسم است.[1]

---

۱ ـ تا چند سال پیش در یکی از تکیه‌های بشرویه که تولیت آن با پدر من بود

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

بیست وچهارم ـ پس ازوصف مجلس و بیان حالت مـرغان ، شیخ مشکلات سلوك را از زبان مرغان شرح می‌دهد بدینگونه که مرغی می‌پرسد که سبب تقدّم تو بر ما و نزدیکیت بحق چیست ومقصود آن است کـه علّت تقـدّم مشایخ و سبب نزدیکی آنان بحق واضح گردد و این سؤال گفتهٔ منکران انبیا را که می گفتند « اَبَشَراً واحِداً مِنّا نَتَّبِعُهُ » تقریر می کند . هدهد مطابق اصول عرفاجواب می‌دهد که حصول مراد و وصول بحق بطاعت و عبادت نیست و ایـن دولت بکوشش بشری میسّر نمی گردد بلکه بسته بعنایت است ولی طاعت ممکن‌است جاذب عنایت شود . حکایت سلطان محمود وطفل ماهیگیر هم در تقریر این‌مطلب است . همچنین شیخ می‌رساند که بی پیر ، طی راه ممکن نیست .

گر تو بنشینی بتنهایی بسی — راه نتوانی بریدن بی کسی
پیر بایـد راه را تنها مرو — از سر عمیا درین دریا مرو
تو که هر گزراه نشناسی‌زچاه — بی عصا کش کی توانی‌برد راه

بقیهٔ پاورقی ازصفحهٔ قبل

دردههٔ‌عاشوراهمه روز در آخرمجلس خطیب بمنبرمی‌رفت وچند تن‌قاری قرآن درپای منبر می نشستند و پیش از آنکه او خطبه را آغاز کند بزرگ مقریان این‌آیه را می‌خواند : « وَ لَنَبْلُوَنَّکُم بِشَیْءٍ مِنَ الْخَوْفِ . . . الخ وقتی بآخر آیـه می‌رسید جمله « انالله و انا الیه راجعون » را تمام مقریان با آواز بلند می‌خواندند و پس‌از آن خطیب خطبه را بنام ولی عصر(عجّل‌الله تعالی فرجه) آغاز می کرد و شخصی درپای منبرایستاده بـود پشت بخطیب و روی بمردم کـه برعصا تکیه می کرد و پس از آنکه خطیب دعـا می کرد با ابهت و وقار تمام و با آوازی آمیخته بسوز دل آمین می گفت . خطبهٔ خطیب اینطور آغاز می‌شد : « اولا از برای طلوع وظهور و بروز حضرت امام ثانی عشر ، آن فرمانفرمای قضا و قدر ، آن نایب مناب حضرت خیرالبشر اعنی صاحب‌العصر و الوقت و الزمان وخلیفة الرحمن » .

و دراینجا شیخ عقیدهٔ کسانی‌را که معتقد بودند نبوّت بکسب و کوشش میسّر می گردد رد می کند و می‌رساند که آن موهبت است .

بیست وپنجم - مرغ دیگرسخن ازدشواری راه وعدم اطمینان بوصول‌می کند و ضعف خود را باعث آن می‌داند که در این راه جان دهد و بمطلوب نرسد . جواب هدهد که میگوید این هم کاری است مثل سایر کارها ومشاغل ، بلکه کار اصلی این است مُقنِع نیست و دلیلی که می‌آورد این است که این مطلوب عالی است و اگردر این راه جان دهی و نرسی بازهم زیان نکرده‌یی و این نوعی از ادّعا است و هم در ذیل این جواب هدهد نصیحت می‌دهد و دشواری راه را از اشتغال بخلق می‌شمارد و گفتهٔ شیخ در این باره ، نیك شیوا وفصیح است .

اینهمه دیدیم و بشنیدیم ما
یك نفس از خود نگردیدیم ما
کار ما از خلق بر ما شد دراز
چند از این مشتی گدای پر نیاز
تا نمیریم از خود و از خلق پاك
بر نیاید جان ما از حلق پاك
هر که او از خلق کلّی مرده نیست
گو مرو در ره که مرد پرده نیست
محرم این پرده جان آگه است
زندهٔ خلقان نه مرد این ره است
تو یقین دان کاین طلب گر کافری است
کار این است و نه کار سرسری است

هدهد نیز قبول دارد که در این راه دشواری بسیار است ولی درضمن حکایت

شیخ نوقانی و آن دیوانه که از خدا جبّه می‌خواست وهم در حکایت رابعه رنجهای مشایخ وصبر و بردباری ایشان را دلیل می‌آورد براینکه سالکان باید بدیشان اقتفا و اقتدا کنند. حکایت اوّل و دوم بسیار خوشمزه و ظریف است و میرساند که در فضول نباید زد.

بیست وششم - مرغ دیگر از گناهکاری شرم دارد و گناه و آلودگی را بهانهٔ ترك طلب می کند. هدهد جواب می‌دهد که رحمت حق فوق گناه و ثواب است و ای بسا کافر بت پرست که حق با وی عنایت داشت و آخر او را ببندگی‌خود کشید. داستان آن مرد که گناه بسیار کرده بود و چند نوبت توبه کرد و شکست و بآخر از توبه بیزار شد و هاتفی او را بوسعت رحمت حق تعالی متوجّه ساخت در تقریر این معنی است و ابیات ذیل از گفتهٔ هاتف خوب و دلاویز است:

گفت میگوید خداوند جهان   چون دراوّل توبه کردی ای‌فلان
عفو کردم توبه و پذرفتمت   می‌توانستم ولی نگرفتمت
باردیگر، چون شکستی توبه پاك   دادمت مهلت نگشتم خشمناك
ورچنان‌است‌این‌زمان ای بی‌خبر   آرزوی تو که باز آیی دگر
باز آی آخر که در بگشاده‌ایم   تو غرامت کرده ما استاده‌ایم

در این‌فصل حکایت لبّیك شنیدن جبرئیل در سدره از حضرت بی‌اندازه‌دلکش است و نمونهٔ وسعت نظر وفکر عطّار است بخصوص این بیت:

نه همه زهد مسلّم می‌خرند   هیچ بردرگاه اوهم می‌خرند

گفتگوی جبرئیل با حق تعالی و سؤال او که چرا زاری کسی که با بُت راز و نیاز می کند و او را می‌خواند مقبول اوست و جواب حق تعالی، نظر صوفیان بلند همّت را دربارهٔ کسانی که برخلاف کیش و طریقهٔ آنان بوده‌اند روشن‌می‌سازد.

رفت جبریل و بدیدش آشکار
کان زمان می‌خواند بت را زار زار
پس زبان بگشاد و گفت ای بی‌نیاز
پرده کن در پیش من زین راز باز
آنکه در دیر او کند بت را خطاب
تو بلطف خود دهی او را جواب
حق تعالی گفت هست او دل سیاه
می نداند او غلط کرده است راه
گر ز غفلت ره غلط کرد آن سقط
من چو می‌دانم نکردم ره غلط
هم کنون راهش دهم در پیشگاه
لطف ما خواهد شد او را عذر خواه

در این قسمت مطالب ذیل : عشق بازی حکمت الهی با گنهکار ، اینکه جهان برای آدمی است ، انسان کلّ است و جهانیان برای او کار می کنند ، باشارت بحث شده است .

بیست وهفتم ـ مرغی شکایت از تلوین و اختلاف حال خود می کند و ازهدهد چاره می‌طلبد

جواب هدهد این است که مرد یك صفت وصاحب تمکین کم است ولی چون دل‌بستهٔ طاعت باشد بآهستگی صلاح پذیرد . در این قسمت داستان شبلی ورفتنش بمخنّث خانه و قصّهٔ دو صوفی که باهم خصومت کردند و نزد قاضی رفتند خواندنی است ، مطالب ذیل نیز در این بحث آمده است : مردان راه افتادگی وذُلّ نفس اختیار کرده‌اند ، خود بینی بت پرستی است ونشان خود پرستی آن است که مدح و ذمّ خلق در نظر متفاوت آید ، بندگی و عبودیّت بالاترین مقام است ، مرد بی‌عزیمت بحلّ

اسرار عشق موفق نمی‌شود ، عشق با محبّت حیات منافی است .

بیست وهشتم ـ مرغ دیگر ازمکاید نفس و رهزنی او شکایت می کند .

هدهد در بیان مکاید نفس مفصّلترسخن می گوید وچاره را در آن می‌داند که نفس را مسخّر کنند ولی کیفیّت تسخیر نفس را باز ننموده و بدینجهت جواب ناقص است . در این فصل قصّهٔ دوتا روباه بسیار موجز و خوشمزه است و شیخ آنرا نیکو ساخته است .

ابیات ذیل در متنبّه ساختن آدمی و ترک امل بسیار خوب و مبرهن است :

تیرگی دیده و کرّی گوش
پیری و نقصان عقل و ضعف هوش
این و صد چندین سپاه و لشکراند
سربسر میر اجل را چاکراند
روز و شب پیوسته لشکر می‌رسد
یعنی از پس میر ما در میرسد

بیست ونهم ـ مرغ دیگر ازمکر ابلیس شکایت می کند و راه نجات می‌طلبد ؛ هدهد درجواب می گوید که ابلیس آرزو وشهوت است و دام ابلیس دنیا است ، بسبب ترک دنیا می‌توان از ابلیس رهایی یافت پس راهی که هدهد نشان می‌دهد ترک دنیاست و چنانکه بدقت بنگریم می‌بینیم که این‌جواب هم ناقص است زیرا باوجود وسوسهٔ ابلیس ترک دنیا چگونه میسّر می گردد . شیخ بدین مناسبت فصلی درمذمّت دنیا و دنیا پرستی دارد و قصصی بدین مناسبت آورده است .

سی‌ام ـ مرغ دیگر از دوستی زر شکایت می کند و می گوید نشاط او بسته در حصول زر و مال است .

هدهد درجواب بمذمّت این‌حالت می‌پردازد و چند بیت‌درمذمّت زر می‌سراید .

سی ویکم ـ مرغ دیگر از تعلّق بمسکن و منزل و دشواری ترك آن حرف می زند و آنرا مانع سیر وسلوك می‌شمارد ، هدهد جواب می‌دهد که مسکن هیچ نیرزد و در خور تعلّق نباشد .

در این فصل داستان آن پادشاه که قصر زرنگار ساخته بود و گفتگوی او با حکیم نغز ودلکش است ، همچنین تمثیل جهان و آدمی بخانهٔ عنکبوت و آمدن صاحب خانه و برهم زدن آن بچوب که مأخذ آن آیهٔ ذیل است :

«کَمَثَلِ بَیْتٍ اتَّخَذَتْها الْعَنْکَبُوتُ . . .» جالب و دلکش است .

سی ودوم ـ مرغ دیگر عشق خود را بصورت شرح می‌دهد وترك این دلبستگی را دشوار می‌انگارد .

هدهد در جواب می گوید عشق صورت ناپایدار است و فرق می گذارد میان عشق معرفت وعشق صورت از آن جهت که عشق صورت نوعی از شهوت بازی است و بنظر او جمال ظاهر که از خلط و خون آراسته شده است قابل عشق نیست و حسن غیبی که پایدار است سزاوار معشوقیّت است بدین ترتیب واضح می‌شود که مراد از عشق صورت ، عشق حسّی است و مراد از عشق معرفت ، عشقی است که بر معانی غیبی باشد که پایدار است . نقد شیخ از عشق صورت وجمال ظاهری درخور تأمّل و نظر است . درتحریض و تهییج آدمی بترك صورت و طلب معنی ابیات ذیل عالی است :

روز بازاری چنین آراسته
تو زیان خویش را برخاسته

هر نفس ز انفاس عمرت گوهری است
سوی حق هر ذرّهٔ تو رهبری است

از قدم تا فرق نعمتهای اوست
عرضه ده بر خویش نعمتهای دوست

تـا بدانی کـز کـه دور افتاده‌یی
در جـدایی بس صبـور افتـاده‌یی
حق تـرا پرورده در صد عزّ و ناز
تـو ز نادانی بغیری مانـده باز

در این فصل قصّهٔ حلّاج نمونهٔ همّت مردانهٔ عاشقان است .

سی وسوم ـ مرغ دیـگر حدیث مرگ را در پیش می کشد و می گوید با ترس ازمرگ راه سپردن ممکن نیست .

هدهدجواب می‌دهد که مرگ قضاءِ محتوم‌است وازآن چاره نیست وبنابراین ترس و خوف فایده‌یی ندارد ، در این فصل‌قصّهٔ عیسی وخم و داستان سقراط قابـل توجّه است .

سی وچهارم ـ مرغ دیگر از نامرادی و غمگینی ناله می کند . هدهد جواب می‌دهد که غم آنی است و ناپایدار است و مانند جهان می گذرد ، غم دنیا و خوشی آن هیچ نیرزد .

شیخ در این‌فصل حکمت نامرادی و ابتلای دوستان حق را نیز بیان می کند و بعقیدهٔ او آنچه بصورت رنج می‌نماید درمعنی گنج است ، نکتهٔ دیگر آنکه شیخ بصراحت اتّحاد ذات را که بعضی از صوفیان معتقد بودند انکار می کند .

هـر که او از ذرّه برخیزد نخست
اصـل او از ذرّه‌یی بـاشد درست
گـر بکل گم گشت در خورشید او
هم بـود یک ذرّه تـا جاوید او

در ذیل این مطلب داستان خفّاش و عشق او بآفتاب و خیال اینکه از آفتاب

هم گذشته ، بیان حال کسانی است که مدّعی وصول و اتّصال بوده‌اند و این حـکایت بسیار ممتّع است .

سی وپنجم ـ مرغ دیگر می‌پرسد که اطاعت فرمان چگونه است زیـرا من مطیع فرمانم و امر را بجا می‌آورم و باردّ و قبول کار ندارم .

جواب هدهد این است که بیشتر از این کمالی نیست ، چه طاعتی در امر بهتر است از عمری طاعت و عبادت بدون ملاحظهٔ امر ، کسی که بفرمان حق می‌رود از خذلان رهایی می‌یابد ولـی عبادت و بندگی با افتادگی خوش است ، زیرا بندگی بدون افتادگی خدایی است و چون بندگی حاصل شد ادب و حرمت خداوند نگاه باید داشت ، برای آنکه مرد بی‌حرمت درحرم خداوندی راه ندارد .

دراین‌قسمت‌حکایت شاه وزندانیان وقصّهٔ ابوالحسن خرقانی‌زیبا ودلاویزاست .

سی وششم ـ مرغ دیگر می‌پرسد که پاکبازی چـگونه است (مقصود از پاکبازی آن است که سالك هرچه بدست‌آورد در راه خدا مصرف کند و دل‌مشغول ندارد و این امر برای کسی مستحسن است که هنوز از ربقهٔ هوی بکلی خلاص‌نشده وگاه بگاهش التفاتی بدنیا دست می‌دهد) زیرا من هرچه دارم درمی‌بازم و مشغولی دل برخود حرام می‌دارم .

هدهدجواب می‌دهد که پاکبازی‌زاد راه بس‌است اگرچه دراین‌راه همه کس نتواند رفت .

دوخته بـر در ، دریده بـر مدوز
هرچه داری تـا سر مویی بسوز
چـون بسوزی کـلّ بـآه آتشین
جمع کن خاکسترش در وی نشین

چـون چنین کردی برستی از همه
ور نه خون خور تا که هستی از همه
تا نمیری خود ز یک یک چیز تو
کـی نهی گامی در این دهلیز تـو

مطالب دیگر : پاکبازی باشهوت جمع نیاید ، همه عالم درحق فانی خواهند شد و جان خود ایثار حق خواهند کرد ، رهایی در محوشدن از خود است و دولتی بیش ازاین نیست که مرد ازخود گم شود .

سی وهفتم ـ مرغ دیـگر می گوید که من در طاعت ضعیفم ولی عالی همّتم ، همّت در این معنی چه اثر دارد .

هدهد جواب میدهد که همّت عالی مغناطیس وجذّاب عشاق الست است و کشف هر راز بدوست .

هر که را شد همّت عالی پدید — زود یابد هردو عالم را کلید
هر که را یك ذرّه همّت داد دست — کرد اوخورشیدرا زان ذرّه پست
نقطهٔ ملك جهانها همّت است — پرّ و بال مرغ جانها همّت است
همّت آمد همچو مرغی تیز پر — هرزمان در سیر خود سرتیز تر
سیر او زآفاق هستی برتر است — کو ز هشیاری و مستی برتراست

در این فصل وصف همّت و بیان تأثیر آن بسیار عالی است ، حکایت یوسف و پیرزن خریدار و قصّهٔ شیخ غوری با سنجر ظرافتی خاص دارد .

سی‌وهشتم ـ مرغ دیگر از تأثیر انصاف و وفا می‌پرسد .

هدهد جواب میدهد که انصاف سلطان نجات است وانصاف به از عمری طاعت وعبادت است ولی بهتر آن است که انصاف از خلق پنهان کنند زیرا انصاف آشکار از ریا بدور نیست ، مردان راه از خود انصاف می‌دهند و از کس انصاف نمی‌ستانند .

دراین بخش داستان احمد حنبل وانصاف او نسبت ببشرحافی وحکایت محمود و شاه هندوان که آن‌هم برای بیان انصاف‌است وداستان مرد غازی و کافر که تحریض برحسن عهد و وفا داری است نیکو و نغز افتاده است.

سی ونهم - مرغی می‌پرسد که گستاخی درآن حضرت رواست. هدهد جواب می‌دهد که محرمان پادشاه را جایز است و ظاهراً مقصود عطّار این است که از مجذوبان و کسانی که سخنان بلند موسوم بشطحیات می گفته‌اند عذرخواهی کند و اعتراض منکران را جواب دهد. حاصل گفتهٔ عطّار این است که این طایفه شیفتگان طریق و مجنونان راه‌اند و گفتار و کردارشان از رسوم اهل ظاهر بیرون است

او چو دیوانه بود از شور عشق
می‌رود بر روی آب از زور عشق

خوش بود گستاخی او خوش بود
زآنکه آن دیوانه چون آتش بود

در ره آتش سلامت کی بود
مرد مجنون را ملامت کی بود

چون ترا دیوانگی آید پدید
هرچه توگویی ز تو بتوان شنید

در این قسمت حکایت عمید خراسان و دیوانهٔ گرسنه و آن دیوانه که خشت بر سر وی افتاد بسیار عالی و شیرین است.

چهلم - مرغ دیگر می گوید که من عاشق حقّم، همه جهان را گشته و گردیده‌ام و خلق جهان را شناخته‌ام و از همه گسیخته‌ام و دل بحق داده‌ام با چنین

حالت جای آن است که جان دربازم و بوصال جانان برسم.

هدهد میگوید بدعوی و لاف همنشین سیمرغ قاف نتوان گشت و با آنچه در ضمیر نگنجد عشق چون توان باخت امّا اگر او عاشق تو شود و پرتو عشق خود برتو افکند مراد برآمده است.

گر ز سوی او درآید عاشقی — تو بعشق او بغایت لایقی
لیك عشقی کان زسوی توبود — رنگ آن درخوردروی توبود

ظاهراً عطّار در این بحث طایفه‌یی از صوفیه را که مدّعی عشق حق بودند و بدین دعوی دست ازریاضت وطاعت وسلوك کشیده می‌داشتند انتقاد می کند ودلیلش این است که عشق درنتیجهٔ معرفت حاصل می‌شود و چون خدا در ضمیر نمی گنجد پس معرفت او میسّر نیست وبنا براین عشق ما هم براو وجه صحیح ندارد ولی اگر حق برما عشق افکند و جذبهٔ او ما را بسوی او کشاند این اقبالی است ازلی ودولتی سرمدی و درحکایت درویش که عاشق حق شده بود میرساند که عشق ما فرع عشق اوست و چون ممکن است که بگویند عشق صانع با مصنوع چه معنی دارد شیخ میگوید کـه عشق کهنه عشق نو می‌خواهد و بدین جهت حق تعالـی برآدمی عشق می‌ورزد و آدم خود نیز از عشق کهنه سیر شده بود و عشق نـو می‌خواست و بدین جهت گندم خورد و سرانجام کارش بمحو و فنا کشید. تأویل شیخ در بـارهٔ گندم خـوردن آدم تازگی دارد. در ایـن فصل حـکایت محمود و گلخن تاب و دو سقّا ظریف است.

چهل و یکم - مرغی ادّعای کمال می کـنند و مدّعی است کـه ریاضت بسیار کشیده و مراد حاصل نموده است و دیگر بسیر وسلوك حاجت ندارد.

هدهد فصلی درمذمّت پندار و غرور می‌پردازد که تا سرمویی پندار باقی‌است وصول امکان ندارد وهم دراین فصل ازجهت اینکه سالك برنقص خود واقف‌نمی گردد

وجود شیخ را ضرور می‌شمارد و در این قسمت حکایت عابد و گرفتاری او بریش و مرد ریشاور که در دریا افتاده بود زیباست . این حکایت کوتاه که در مذمّت غرور و خودبینی گفته و در کمال ایجاز است مقصود را بتمامی میرساند .

حق تعالی گفت با موسی براز
کاخر از ابلیس رمزی جوی باز

چون بدید ابلیس را موسی براه
گشت از ابلیس موسی رمز خواه

گفت دائم یاد دار این یک سخن
من مگو تا تو نگردی همچو من

چهل و دوم ـ مرغی می‌پرسد که در سفر بچه دل شاد باشم زیرا اگر این نکته را بدانم کمتر آشفته خواهم شد و رشد وبینایی من در راه سبب خواهد بود که ملول نگردم و خلق را بعیب جویی رد نکنم .

هدهد جواب می‌دهد که بحق دلشاد باش و از همه‌چیز آزاد زیرا مردان در دو عالم بدوشادند و آسمانها بدو زنده‌اند ، از حق چیزی بهتر نیست تا سالك بدو دلشاد باشد ، همچنین باید که در این راه بعیب خود متوجّه باشی و از عیب دیگران چشم بپوشی زیرا توجّه سالك بعیب خود موجب مقبولی اوست . در این فصل قصهٔ عاشق که سپیدهٔ چشم معشوق را دید و آن مست که او را درجوال کرده بودند و داستان محتسب و مست نیکو سروده شده است . ایك داستان محتسب ومست :

محتسب آن مست را میزد بزور
مست گفت ای محتسب کم کن تو شور

زآنکه گر نان حرام این جایگاه
مستی آوردی و افکندی براه

بودیی تـو مست‌تر از مـن بسی
لیکـَ آن مستی نمـی بیند کسی
در جفای مـن مرو زین بیش تـو
داد بستان اندکی از خویش تو

چهل وسوم – مرغی می‌پرسد که چـون بسیمرغ رسم از وی چه خـواهم و طلب کنم .

هدهد جواب می‌دهد که از او چیزی بهتر نیست تا بخواهی ، از حق حق را باید خواست که او مطلوب ومعشوق کلّ است . شیخ در ایـن فصل و در ضمن چند حکایت‌روش عُبّاد را که چشم بنعیم آخرت‌دوخته‌دارند و بامّید بهشت حق‌را می‌پرستند انتقاد می کنند و میگوید خدا را ازجهت استحقاق باید پرستید نه بخوف و رجاء . در این بحث حکایت بوعلی رودباری شاهکار است .

چهل وچهارم – مرغ دیگرمی‌پرسد که درآن حضرت چه بضاعتی رایج است تا تحفه برم .

هدهد جواب می‌دهد که آنجا همه چیز هست جز سوز دل و عشق گرم ، آنرا بتحفه بر زیرا رسم چنانست که چیزی بتحفه برند که دیریاب باشد :

هرچه تو آنجا بری کانجا بود / بردن آن برتو کی زیبا بـود
علم هست آنجایگه اسرار هست / طـاعت کرّوبیان بسیار هست
سوز جان و درد دل می بر بسی / زآنکه‌این آنجانشان‌ندهد کسی
تا نیابی داغ دل ایـن جایگاه / کی توان کردن بسوی تونگاه
داغ دل آور که در میدان درد / اهل دل از داغ بشناسند درد

چهل وپنجم – مرغی می‌پرسد که مسافت این راه چه قدر است زیـرا راهی پرسیاست می‌نماید .

هدهد جواب می‌دهد که هفت‌وادی در راه است که چون درهم نوردیم بدرگاه سیمرغ می‌رسیم ولی هیچکس از این راه دور بازنگشته است و کسی نمی‌داند که چند فرسنگ است .

اینك نام هفت وادی : وادی طلب ، وادی عشق ، وادی معرفت ، وادی استغنا ، وادی توحید ، وادی حیرت ، وادی فقر وفنا . پس از وادی فقر و فنا سلوك بپایان میرسد و کشش وجذبه درمیرسد و روش و سلوك ناپدید میگردد .

چهل وششم - شرح وادی طلب : وادی طلب مقرون بتعب و بلا است ، سالها جدّ و جهد باید زیرا درآنجا حالها قلب میشود ، از مال وملك باید گذشت و در دریای خون گام باید زد و ترك همه چیز باید گفت ، چون طالب بترك معلوم گفت وظاهر خود را ازآلودگیها پاك نمود ، دل را پاك باید کرد تا در نتیجهٔ زوال صفات انسانی نور ذات ازحضرت تافتن گیرد و ازجلوهٔ آن نوریك طلب هزار شود و دراین حالت طالب ازهیچ خطر نهراسد وهردوعالم را فراموش کند وتشنگی سخت دراو پدید آید وخواهان سرّجانان گردد و کفر ودین ورحمت ولعنت درنظر اویکسان نماید .

در این فصل بمطالب ذیل اشاره می کند : نقصان در طلب است نه درمطلوب ، نظر برمعطی باید داشت نه برنعمت و نقمت .

گر تفاوت باشدت از دست شاه
سنگ با گوهر نیی تو مرد راه
گر ازعزیز از گوهری ازسنگ خوار
پس ندارد شاه اینجا هیچ کار
سنگ و گوهررا نه دشمن‌شو نه‌دوست
آن نظر کن تو که این از دست اوست
گر ترا سنگی زند معشوق مست
به که از غیری گهر آری بدست

طالب باید پیوسته در طلب باشد و از کار باز نایستد .

مرد باید کز طلب وز انتظار ‌ ‌ ‌ هر زمانی جان کند در ره نثار
گـر فرو استد زمانی از طلب ‌ ‌ ‌ مرتدی باشد در این ره بی‌ادب

مطلوب را همه‌جا باید جست ، درد و انتظار سرمایهٔ راه است .

طالبان را صبر می‌باید بسی ‌ ‌ ‌ طالب صابـر نه‌افتد هر کسی

مرد بی‌طلب مردار است ، طالب نباید شیفتهٔ چیزی شود که در راه طلب بدو میرسد بلکه باید گرم‌تر گردد .

آنکه از گنج گهر خرسند شد ‌ ‌ ‌ هم بدان گنج گهر در بند شد
هر که او در ره بچیزی ماند باز ‌ ‌ ‌ شد، بُتش آن چیز گو با بُت بساز
می مشو آخر بیك می مست نیز ‌ ‌ ‌ می‌طلب چون بی‌نهایت هست‌نیز

حکایت ابوعمرو عثمان مکی بسیار ظریف است و تأثیر عقیدهٔ شیطان پرستان را در آن قصّه می‌توان دیـد ، قصّهٔ مجنون کـه لیلی را درخاك می‌جست و داستان بوسعید و روستایی هم عالی است . این ابیات در بیان شرائط طلب قابل توجّه است :

در طلب صبری ببایـد مـرد را
صبر خود کـی باشد اهل درد را
صبر کن گر خواهی و گرنه بسی
بو کـه جایی راه یـابی از کسی
همچو آن طفلی کـه باشد در شکم
همچنان در خون نشین با خود بهم
از درون خـود مشو بیرون دمی
تانت گر باید همی خور خون همی

قوت آن طفل شکم خون است و بس
این همه سودا ز بیرون است و بس

خون خور و در صبر بنشین مرد وار
تـا بـرآید کار تـو از درد کار

چهل وهفتم - شرح وادی عشق : کسی که در این وادی می‌رسد غرق آتش می‌شود :

عاشق آن باشد که چون آتش بود
گرم رو ، سوزنده و سرکش بـود

لحظه‌یی نـه کافری داند نه دیـن
ذرّه‌یی نـه شک شناسد نـه یقین

نیک و بد در راه او یکسان بـود
خود چو عشق آمد نه این نه آن بود

هـرچه دارد پاک دربـازد بنقد
وز وصـال دوست مـی‌نازد بنقد

در این فصل بمطالب ذیل اشاره می کند : عاشق عیش نقد دارد وچون دیگران بانتظار وعدهٔ فردا نمی‌نشینند وخویش را بتمام می‌سوزاند یعنی‌خاصیت عشق‌فناست ، عاشق پیوسته در طپش و سوز و گداز است ، عشق مانند آتش وعقل مانند دود است عشق که آمد عقل می گریزد ، عقل بسودای عشق راهبر نیست ، عشق در همهٔ اشیاء ساری است ولی کسی این نکته را درمی‌یابد که دیدهٔ غیب بینش گشاده شود وچنین کس راز جهان را درمی‌یابد ، عشق را مرد کار افتاده وآزاده باید ، عاشق جانباز و فداکار است ، عشق صفات را بدل می کند .

کمترین چیزیش در محو صفات بخشش جان است وترك تُرّهات

داستان عشق مرد مفلس بر ایاز زیبایی خاص دارد ، قصّهٔ عرب که بقلندر خانه رفت و پارسی نمی‌دانست و هرچه داشت در قلندرخانه درباخت بسیار خوشمزه و ظریف است .

چهل وهشتم - شرح وادی معرفت : معرفت وادی بی‌پا وسر است و راهها در آن مختلف می‌آید زیرا سلوك تن وجان متفاوت است وهم اینکه تن وجان ازجهت کمال و نقصان در ترقی و زوال‌اند ، علاوه برآنکه راه هر کس در حدّ وی است و سیر هر کس تا کمال خاص خود و قرب هر کس برحسب حال او صورت می‌بندد ، عنکبوت سیر پیل نتواند و پشّه را سیرصرصر دست ندهد ، لاجرم سیرمختلف می‌آید و هیچ مرغی در روش مانند مرغ دیگر نتواند بود .

چون بتابد آفتاب معرفت از سپهر این ره عالی صفت
هریکی بینا شود برقدر خویش باز یابد از حقیقت صدر خویش

کسی که این بینایی یافت سرّ ذرّات براو روشن میشود وصد هزار اسرار از برنقاب روی می‌نماید و اومغزبین میگردد نه پوست نگر ونشانهٔ آنکه ذوق‌اسرار یافت تشنگی بر کمال است . شیخ دراینجا تحریض می کند برطلب دائم و میگوید اگرازخاك بعرش برآیی هم طالب بالاتر باش وهل من‌مزید میگوی و دست ازطلب بهیچ حال مدار .

در این فصل بمطالب ذیل اشاره میکند : جهان تاریك است و علم در وی مانند چراغ . گوهر علم چنان است که اگر بر گیری پشیمانی و اگر برنگیری‌هم پشیمان باشی ، محو و فنا منزل خاص آدمی است طلب آنقدر باید کرد تا طلب زوال یابد ، در این راه مراقب باید بود کـه دزدان در پهلوی دل‌اند ، بیان فوائد شب زنده‌داری و بی‌خوابی ، ذوق عشق کلید هردو عالم است .

چهل ونهم - شرح وادی استغنا : در این وادی هیچ چیز ارزش وقیمت ندارد . شیخ دراین فصل با بیانی مؤثر استغنای حق را شرح می‌دهد و با امثلهٔ متعدّد خود پسندی وخویشتن بینی انسان را که فریفتهٔ خود است و پندارد که جهان از برای او در کار است بیرحمانه درهم می‌شکند ، سخن شیخ در این باره سخت قاهر و صریح است . پس از آن میگوید که این وادی سهل نیست و اگر دل سالك خون شود جز یك منزل نبُرد ، پایان این راه را کس ندید ، ایستادن صعب و رفتن صعبتر

نیست وادیّی چنین سهل و سلیم — سهل میدانی تو از جهل ای سلیم
گر شود دریا ره از خون دلت — هم نیفتد قطع جز یك منزلت
گر جهانی راه هردم می‌بُری — گام اوّل باشدت گر بنگری
هیچ سالك راه را پایان ندید — هیچکس این درد را درمان ندید
گر باستی همچو سنگ افسرده‌یی — گاه مرداری و گاهی مرده‌یی
ور بتك استی و دائم میروی — تا ابد بانگ درایی نشنوی
مشکلا کارا که افتادت چه بود — کار سخت افتاد ، استادن چه سود
سر مزن سر میزن ای مرد خموش — ترك کن این کار هین در کار کوش
بی‌نیازی بین و استغنا نگر — خواه مطرب باش و خواهی نوحه گر
برق استغنا چنان اینجا فروخت — کز تف آن صد جهان حالی بسوخت
صد جهان اینجا فرو ریزد بخاك — گر جهان نبود در این وادی چه باك

در این فصل تمثیل حکیم نجوم شناس و تمثیل مگس که در کندوی عسل رفت بی‌اندازه شیوا و لطیف افتاده است ، آخرین چاره بنظر شیخ برای قطع این وادی آن است که سالك جان و دل را ترك گوید و نثار کند مگر بتواند از این منزل راه بیرون برد .

خیز و این وادی مشکل قطع کـن
باز بُر از جـان و از دل قطع کـن
زآنکه تا بـا جان و بـا دل هم بری
مُشرکی و از مشرکـی غافل‌تری
جان برافشان بر ره و دل کن نثار
ور نـه استغنـا بـگردانید کار

پنجاهم ـ شرح وادی توحید : در این وادی کـه منزل تجرید و تفرید است عدد برمی‌خیزد و همه یکی می‌شود و این وحدت و یگانگی ، حقیقی و ذاتی است نه عددی .

مطالب این فصل : در این مقام غیرحق در دیدهٔ سالك نمی‌آبد و جز او کس نمی‌بیند و جز او نمی‌داند .

هم جز او کس را نبیند یک زمـان
هم جـز او کس را نداند جاودان
هم در او هم زو و هم بـا او بـود
هم برون از هرسه این نیکو بـود

کسی که بوحدت نرسد مردم نیست ، هر کسی را آفتابی در جیب است کـه روزی نقاب برخواهد افکند ، بد و نیك دیدن اثر هستی است ، چون فنا برسد نیك و بد یکسان می‌شوند ، در وجود آدمی مار و کژدم نهفته است و وجـود او دوزخی پرمار است که بمدّت و بروزگار میتوان آنرا از مار تهی ساخت هر کس که این‌مار و کژدم را ازخود دور کند در گورخوش می‌خسبد و گرنه همدم‌آنها در گور خواهد بود (ظاهراً مقصود شیخ تصویر و تأویل عذاب قبر است) ، سالك چون بمقام توحید برسد بکلّی فانی می‌شود ، او نمی‌ماند و ادراك او بوصول این‌مقام نیز فانی‌میگردد .

جزو ، کل میشود وصورت ، معنی بی آنکه پای هیچیك از اینها درمیان باشد ، عقل بمقام توحید پی نمی‌برد ، کسی که سرّ توحید را یافت سرازدوعالم برمی‌تابد ، تکلیف و عقل درعالم بندگی است وچون آزادی از عقل و تکلیف در رسد قلم تکلیف رفع میشود ، توحید گم شدن و محو گشتن است ، تفرید آن است که محوو گم شدن را نبینی یعنی نادیدن توحید ، برفانی ومحوشده خدمت وتکلیف نیست . در این فصل حکایت لقمان سرخسی و عاشقی که از پی معشوق خـود را در آب افکند وداستان محمود و ایاز بی‌اندازه لطیف ومؤثر است .

پنجاه ویکم ـ شرح وادی حیرت : دراین وادی کار سالك درد وحسرت‌است ، هر نفس تیغی برّان وآه و دریغی درپی ، آه او با درد وسوز توأم ، نه روزش روزاست و نه شب او شب ، افسردگی وسوختگی با یکدیگر همراه .

مرد حیران چون رسید این جایگاه — در تحیّر مانده و گم کرده راه
هرچه زد توحید برجانش رقم — جمله گم گردد از او گم نیز هم
گر بدو گویند مستی یا نیی — نیستی گویی که هستی یا نیی
در میانی یا برونی از میان — بر کناری یا نهانی یـا عیان
فانیی یـا بـاقیی یـا هردویی — یا نیی هردو تویی یا نه تویی
گوید اصلا می‌ندانم چیز من — وآن ندانم هم نـدانم نیز من
عاشقم امّـا نـدانم بر کـه ام — نه مسلمانم نه کافر پس چه ام

پس دراین مقام یا وادی سالك از نفی و اثبات بیرون است و حتّی آنکه حکم براو بنیستی هم روا نیست وهستی خود معلوم است کـه از وی منتفی است و بحکم حیرت هیچ گونه خبر واثری از او نتوان یافت و او برخود بهیچ روی حکم نتواند کرد . بگفتهٔ عطّار دراین وادی دل ومنزل ناپدید است ، مردم از آن جز خیال ندارند، شکایت اینجا شکر و کفر ایمان و ایمان کفر است . دراین فصل حکایت صوفی با کسی

که کلید می‌جست و داستان شیخ نصر آبادی فوق‌العاده جذّاب است.

پنجاه‌ودوم ـ شرح وادی فقر وفنا: از این وادی سخن گفتن روا نیست زیرا این وادی عین فراموشی و گنگی و کری و بیهوشی است چه لازمهٔ فقر وفنا نفی اوصاف و آثار است و بنا براین صد هزار سایه در یك خورشید گم شود یعنی کثرت در وحدت مستهلك گردد چنانکه وقتی دریا بجنبش کلّی درآید وطوفانی شود نقشی بر روی آب پایدار نماند.

بحر کلّی چون بجنبش کرد رأی
نقشها بر بحر کی ماند بجای
هردو عالم نقش آن دریاست و بس
هر که گوید نیست این سوداست و بس

در این دریا جز فقد و گم بودگی صورت نپذیرد و گم بودگی در این دریا آسودگی است و اگر از این گم بودگی سالك را بخود باز دهند صنع بین شود و اسرار بسیار ادراك کند (اشار ببقاء بعدالفنا و سفرمن الحقّ الی‌الخلق). سالکان پخته ومردان مرد در اول‌قدم گم میشوند، شرط سیر دراین دریا پاکی است، پاکان از وجود خود ناپیدا میشوند و جنبش ایشان عین جنبش دریاست ولی مردم ناپاك در این دریا بند صفات خود میمانند و این مطلب را بمثالی روشن می کند که عود و هیزم را وقتی بسوزانند و خاکستر شوند خاکسترشان بصورت یکسان است ولی بصفت متفاوت همچنین فناء مرد پاك و ناپاك بصورت یکی است ولی درمعنی اختلاف بسیار دارد. پس از این شیخ فنا و بقا را تعریف میکند:

هر که او رفت از میان اینك فنا
چون فنا گشت از فنا اینك بقا

از فنا بیم نباید داشت که سرمایهٔ بقاست چنانکه روغن در چراغ فانی میشود

و لباس نور میپوشد و خود اقتضاء طلب و وصول ، نیستی و فناست و ایـن معنی را شیخ بتمثیلی از پروانه و شمع و اینکه پروانگان در وصول بشمع مختلف شدند و تنها آن پروانه بوصال شمع رسید که در وی فانی شد بیان میکند و بعقیدهٔ او خبر آن دارد که بی‌خبر و اثر است.

چون حجاب آمد وجود این جایگاه
راست ناید مال و ملك و حبّ جـاه

هرچه داری یک‌یک از خود باز کن
پس بخـود در خلوتی آغاز کـن

چـون درونت جمع شد در بیخودی
تـو بـرون آیی ز نیکی و بـدی

چـون نماند نیک و بد عاشق شوی
پس فنـای عشق را لایـق شوی

عشق صادق معشوق را عاشق می کند ، سرّ فنای عشق مردان مرد دانند . دراین فصل حکایت شاهزاده و درویش عاشق ، سخت زیباست و در وصف جمال شاهزاده بیان عطّار دقیق و کامل است .

پنجاه وسوم ـ وصف سلوك مرغان ورسیدن بدرگاه سیمرغ : وقتی که هدهد شرح هفت وادی رابیان کرد جان مرغان بیقرار گشت و دانستند که کشیدن ایـن کمان ببازوی مشتی ناتوان نیست و برصعوبت راه وقـوف یافتند و هم درآن منزل بسیاری جان سپردند و بقیّه از سرحسرت سر براه نهادند و سالها شیب و فـراز طی کردند لیکن شرح ماجرای ایشان ممکن نیست و موقوف طیّ همان راهی است که ایشان رفتند آخر الامر کمتر کس بدان درگاه رسیدند زیرا هریك بعلّتی در طریق باز مانده بودند (در اینجا عطّار قواطع طریق را باجمال ازخوف و کم همّتی وسکر و مستی و نظائر آن باشاره بیان میـکند) عاقبت سی‌مرغ نحیف بدانجا رسیدند و

حضرت بی‌نشان را که برتر از ادراك و عقل است دریافتند وصد هزار آفتاب ذرّه‌وار حیران و شیدا دیدند.

حضـرتی دیدنـد بی وصف و صفت
برتر از ادراك و عقل و معرفت
بـرق استغنـا همـی افـروختی
صد جهان در یك زمان میسوختی
صـد هـزاران آفتـاب معتبـر
صد هـزاران مـاه و انجم بیشتـر
جمـع میدیدند حیـران آمـده
همچو ذرّه پـای‌کـوبان آمـده

در این حالت مرغان را نومیدی سخت روی داد:

جمله گـفتند ای عجب چون آفتاب
ذرّه‌یی محو است پیش ایـن جناب
کی پدید آییم ما ایـن جایگاه
ای دریغـا رنـج برد ما بـراه
دل بکُلّ از خـویشتن بـرداشتیم
نیست زین دست آنکه ما پنداشتیم
هست اینجا صد ملك یك ذرّه خاك
ما اگر باشیم اگر نه زان چه باك

ولی چون بیدل و نیم بسمل ماندند از پیشان آن عـالی درگاه چاوش عزّت بیرون آمد سی‌مرغ نحیف جان در رفتهٔ تن در گداز دید. گـفت شما که اید و از کجایید؟

چیست ای بیحاصلان نام شما
یا کجا بوده است آرام شما

یا شما را کس چه خواند در جهان
یا چه کار آیند مشتی استخوان

مرغان گفتند ما بیدلان و بی‌قراران که ازهزاران سی بدرگاه آمدیم ، بدان امید راه سپردیم که در این حضرت حضور یابیم وسیمرغ را بپادشاهی برگیریم .

ما همه سرگشتگان درگهیم
بیدلان و بیقراران رهیم

مدّتی شد تا در این راه آمدیم
از هزاران ، سی بدرگاه آمدیم

بر امیدی آمدیم از راه دور
تا بود مارا در این‌حضرت‌حضور

کی پسندد رنج ما آن پادشاه
آخر از لطفی کند در ما نگاه

چاوش ، استغناءِ حضرت را بیان می کند که او پادشاه است خواه شما باشید و خواه نباشید بازپس گردید ای مشتی حقیر .

مرغان گفتند که سیمرغ رنج ما ضایع نکنند وخوار وناکام سربراه ننماید .

چاوش گفت برق غیرت همه را از میان برمیدارد آنگاه از عزّت و خواری چه سود .

مرغان گفتند جان ما آتش‌پرورده است ، پروانه‌وار خود را برآتش‌زنیم ، این مردانگی مرغان سبب شد که لطف لایزالی باهمه استغنا روی نمود و صاحب لطفی در باز کرد و هرنفس پرده‌یی برافکند وکار بنور النّور پیوست ، مرغان را بر مسند عزّت نشاندند و رقعه‌یی پیش آن قوم نهادند که بمثالی روشن میشود . مثال اینست :

وقتی برادران یوسف را فروختند خریدار ، خطی بربندگی و بیع یوسف از ایشان بستد ، عاقبت یوسف بشاهی رسید و ده برادربطمع نان نزد وی شدند ، یوسف آن خط بدیشان داد برخواندند و متحیّر وار فرو ماندند ، سیمرغ نیز درآن خط

آنچه مرغان کرده بودند بدیشان نمود، زیرا ایشان نیز یوسف خـود را فروخته و بچاه افکنده بودند (اشاره بآنکه مردم لطیفهٔ غیبی را اسیرهوی وهوس ساخته باندك مایه میفروشند) مرغان از تشویـر و حیا فنای محض شدند و از کل بکلّی پاك آمدند و جان نو یافتند و نوجان و از نوع دیگر حیران شدند، آفتاب قربت بتافت هم بنور سیمرغ چهرهٔ سیمرغ را دیدند. (بِكَ عَرَفْتُكَ، آفتاب آمد دلیل آفتاب) در این حال براز وحدت پی بردند زیرا ایشان سی‌مرغ بودند جدا و اوهم سیمرغ بود. چون ازخود نگاه میکردند خودرا وسیمرغ را جدا می‌دیدند وچون ازسیمرغ درخود مینگریستند یکی بودند (مقصود بیان اختلاف نظر است از آن جهت کـه از خلق درحق نگرند یا از حق درخلق) وچون هردورا باهم میدیدند جزیگانگی نبود، بدین‌جهت کشف این سرّ قوی و حل معمّای مایی و تویی را بی‌شرح زبان از آن حضرت درخواستند.

جواب آن بود که ما آینه‌ایم شما سی‌مرغ آمدید هم سی در این آینه پیدا شدید این، ادی ها که طی کردید همه درمایی و خودی رفته‌اید، محو ما شوید تا خود را بما باز یابید.

اینهمه وادی کـه از پس کـردهاید
خویش را بینید و خود را دیده‌اید
جملـه در افعـال ره میرفته‌اید
وادی ذات و صفت را خفته‌ایـد
چون شما سی‌مرغ حیران مانده‌اید
بیدل و بی صبر و بی‌جان مـانده‌اید
مـا بسیمرغـی بسی اولیتریـم
ز آنـکه سیمرغ حقیقی گـوهریم

محو می گردید در صد عز و ناز / تا بما، در، خویش را یابید باز

مرغان چون سایه درآفتاب محو گردیدند، لاجرم اینجا سخن کوتاه شد.

در این فصل شیخ عطّار مدارج فنا را شرح میدهد و داستان آن عاشق که برخاکستر حلاج نشست سخت شیوا وفصیح است.

پنجاه وچهارم - رسیدن مرغان بسیمرغ : شیخ میگوید که مرغان فانی شده را پس از قرنها خلعت بقا پوشیدند ومرغان بی‌خویش با خویش شدند و بخود باز آمدند و بقاء بعدالفنا یافتند ولی‌شرح آن مقام میسّر نیست و اصحابنا یعنی‌صوفیان آنرا بمثال شرح داده‌اند زیرا تا کسی بدان مرتبه نرسد وصف آن نتواند کرد یعنی آمدنی است نه آموختنی و کسی که در بند وجود وعدم است (یعنی موجود امکانی و حادث) در آن عالم قدم نتواند زد ، خلاصه‌آنکه بقا موقوف فناست .

نیست شو تا هستیت در پی رسد / تا تو هستی هست درتو کی رسد

تا نگردی محو خواری و فنا / کی رسد اثباتت از عزّ بقا

بعقیدهٔ شیخ شرح این مقام میسّر نیست بلکه اگرهم ممکن باشد چون سرّ خداست کشف آن منتهی بدان میشود که جان گوینده را باز گیرند و در خاک و خونش کشند.

من کیم آنرا که شرح آن دهم
ور دهم آن شرح خط بر جان نهم

نا رسیده چون دهم من شرح آن
تن زنم چون مانده‌ام در طرح آن

گر اجازت باشد از پیشان مرا
زود فرمایند شرح آن مرا

این زمـان باری سخن کـردم تمام
کار بـایـد چند گـویم والسّلام

پنجاه وپنجم ـ خاتمهٔ کتاب : در این قسمت مرتبهٔ خـود را درشاعری وصف می کند کـه شعر او سرمایه ده عشّاق است و شرح منطق‌الطّیر و مقامات طیور وقف نکته دانی اوست ، شرط ادراك منطق‌الطّیر درد و سوز دل است ، کسی که درد ندارد باسرار این کتاب پی نمی‌بردو کسی که بخواند و دریابد مرد کار وبرخوردار شود و اگر افسرده‌یی‌مانند یخ‌بخواند جان اومانند آتش‌شعله‌ور گردد وازحجاب افسردگی بیرون آید .

بعقیدهٔ عطّار نظم او خاصیت عظیم دارد زیرا تأثیر آن هردم افزونتر میشود و هربار خوشتر درنظر می‌آید و معانی آن بتدریج روشن می گردد

پس ازآن شرحی در وصف سخن خود که یادگار دائم است بیان کرده و از رنجی که در استخراج معانی و ادراك حقائق برده سخن گفته است .

شیخ یکی از فضائل خود این مطلب را میداند که مدح کسی نگفته و کتاب خود را بنام کسی نظم نکرده است سپس مناجاتی سوزناك و بسیار مؤثر با تمثیلات و حکایات در پایان سخن خود می‌آورد که در نوع وعالم خود کم نظیر است

دراین‌فصل‌حکایت عزیزی که گفت اگرخدا درحشرسؤال کند و قصّهٔ ابوسعید ابوالخیر با قائم و کیسه کش حمّام بی‌اندازه عالی است

نقد

و تحلیل مصیبت‌نامه

بسم الله الرحمن الرحیم

مصیبت‌نامه : منظومه‌ییست مشتمل بر ۷۵۳۹ بیت بـوزن رمل مسدّس مقصور که شیخ آنـرا در بیان سیر آفاقی و سفر فی‌الخلق گفته است .

پس از حمد و نعت و ذکر معراج و منقبت چهار یار و حسنین شیخ مقدّمه‌یی ترتیب می‌دهد مشتمل بر ردّ کسانی که شعر را مذموم شمرده ومکروه می‌داشته‌اند . دلائل شیخ در ردّ اقوال مخالفان شعر مبتنی است بر احادیث و روایاتی که در مدح شعر از پیغمبر(ص) و صحابه نقل شده و قصصی که دالّست براینکه پیغمبر و صحابه شعر شعرا را شنیده وپسندیده وآنکه بعضی‌از یاران نبی(ص) خود شعرمی‌سروده‌اند و این مقدّمه شباهت تمام دارد بدانچه عبدالقاهر جرجانی (متوفی ٤٧١) در آغاز کتاب معروف خود دلائل‌الاعجاز (طبع مصر ، ص ۲۲ ـ ۹) در دفاع ازشعر وشاعری آورده و بعضی از مضامین قصیدهٔ منوچهری بمطلع ذیل :

گاه توبه کردن آمد از مدیح و از هجی
کز هجی بینم زیان و از مدایح سود نی

نیز درآن مؤثر افتاده است و چنان بنظر میرسد کـه شیخ می‌خواسته است جواب کسانی را بدهد که اورا بسبب شعر گفتن مذمّت می کرده‌اند وشاید این کاررا با مقام شیوخت و مرتبهٔ دینی او مباین می‌پنداشته‌اند و بدین جهت پس از تمهید مقدّمه بوصف شعرخود که نوعی ازحکمت است پرداخته و خویش را از شعراء مدح گوی و هجا پرداز جدا شمرده است .

آنگاه اساس و طرح کتاب را وصف می کند و خواننده را اندرز می‌دهد که

فریفتهٔ ظاهر قصّه نگردد و برباطن و سرّ مطلب نظر افکند و حقیقت را دریابد و برای روشن‌شدن‌مقصود خود ، کیفیّت‌خلقت انسان را از نطفه وماء مهین تاحالت‌جنینی و زادن و بالیدن وبر آمدن شرح می‌دهد ودقائقی که در وصف‌خلقت‌انسان بکاربرده ، دلالت دارد بر آنکه شیخ ازعقائد حکماء طبیعی و اطّبا با خبر و مطلع بوده است .

پس از آنکه‌آدمی برشد و بلوغ می‌رسد وبچشم خرد در اشیاء وحوادث‌جهان و اختلاف احوال مردم در امور معاش و معاد می‌نگرد (که شیخ این مطالب را بتفصیل بیان کرده است) قوّت ادراك و تمییز و مقایسهٔ احوال مختلف ، او را بطلب حقیقت برمی‌انگیزد و امور عالم را بمعیار عقل می‌سنجد و یا باصطلاح شیخ خاك عالم را غربال می کند و در نتیجه این طلب و کوشش عنایت وهّاب لم یزل دستگیر وی می‌شود و ازین میان پیری با سر غربال می‌آید که تا آخرین مراحل سلوك دستگیر و راهنمای اوبوده است ، صفاتی که شیخ ازبرای این‌پیر ذکر می کندنتیجه می‌دهد که پیر بعقیدهٔ شیخ وجودیست متصّف بصفات الهی و برتر از مقام بشری (مصیبت‌نامه ، ص ٦٢) هم چنانکه وصیّت پیر بسالك و اندرزهای وی نمونه‌ییست از آنچه شیخ معتقد بوده است که سالك باید درسلوك خود رعایت کند و براستی‌بیان شرائط ارادت و طلب است در نظر او (مصیبت‌نامه ، ص ٦٤) گفت و گوی سالك و پیر بسیار جذاب و مهیّج است و دل را ازجا می کند .

سالك بهدایت پیر سلوك خود را آغاز می کند ، این سالك فکر انسانی است ولی فکری که از ذکر حاصل گردد زیرا بعقیدهٔ شیخ فکر دو گونه است : فکرت عقلی ، فکرت قلبی – دومی معتبر است و اوّلین از وهم مایه دارد و از نقل سرچشمه می گیرد .

پس سالك و رونده‌یی که برمراتب واطوارخلقت می گذرد فکرت‌قلبی‌است که شیخ دراین کتاب مدارج سیر وسلوك او را درمقامات مختلف وشؤون تجلی‌حقّ تعالی

از عالم غیب وشهادت شرح می‌دهد .

راهرو یا سالك فکرت (بتعبیر شیخ) ازعالم علوی و ملائکه مقرّبین ونخست از جبرئیل سیر خود را آغاز می کند و قصّهٔ درد و طلب خـود را بر او می‌خواند و باندیشهٔ آنکه وی که حامل وحی و روح پاکست شاید از کنه کار و رموز معرفت باخبر باشد برهنمایی می‌طلبد ولی جبرئیل با بیانی سوزناك و آتشین می گوید که او نیز درهمین ورطه گرفتار است و راه بجایی نمی‌برد وسالك نزد پیر خود می‌رود و قصّهٔ خـود را باز می گوید و پیر مرتبهٔ جبرئیل وجهت امتیاز او را باز می گوید و آن صفتی است که جبرئیل بدان متشخّص و ممتاز است وهر که بدان معنی متحقّق و متلبّس گردد جبرئیل تواند بود .

ولی‌سیرسالك دراینجا متوقف نمی گردد وبیاران‌جبرئیل (میکائیل ، اسرافیل عزرائیل) و حملهٔ عرش وآسمانها وعناصر و انواع و اصناف موالید از جماد ونبات و حیوان رجوع می کند و با هریك راز خود را در میان می گذارد و ماجرای طلب خویش را دربیان می‌آورد وهریك بزبانی مناسب سالك را باز می گردانند بی‌آنکه گرهی ازکار وی بگشایند و سالك بیست و هشت مرحله از جبرئیل تا نوع انسان طی می کند و در هرمرتبه نومیدوار بپیرخود بازمی گردد و پیر صفت خاص آنرا برایش روشن می‌سازد و برآن مرتبه می گذراند .

ازمقالهٔ بیست و نهم سالك سیر خود را درمراتب انبیاآغازمی کند ویا بحسب ظاهر کتاب ، مشکل‌خود را نزد ایشان می‌برد آن پیغمبران که سالك فکرت دست طلب دردامنشان استوارساخته عبارتند از : آدم ، نوح ، ابراهیم ، موسی ، داود ، عیسی ، محمّد مصطفی(ص) .

در هریك ازین مقالات کـه مجموعاً سی وپنج مقاله است شیخ عطّار خطاب سالك را با مضامینی که مناسب مرتبهٔ آن موجود است که طرف خطاب سالك واقع

گردیده آرایش می‌دهد و این مضامین غالباً مستفاد است از روایات و قصص مذهبی و در افلاك و عناصر و موالید از مقدّمات علوم طبیعی (نزد قدما) با این تفاوت که در بیست وهشت مرحله که قبل از مراحل پیغمبرانست هیچ یك از مراتب سالك را بغیر خود مراجعه نداده‌اند ولی انبیا هرچند که مشکل سالك را چنانکه باید حلّ ننموده‌اند با اینهمه ویرا بپیغمبری که بعدآمده هدایت کرده و گفته‌اند که حلّ این مشکل بسته بعنایت پیغمبر آخرالزّمانست .

گفت و گوی سالك با پیغمبران بهمین منوال می گذرد تا بعیسی علیه‌السلام می‌رسد در اینجا گفتهٔ عطّار شورانگیزتر می‌شود و جـواب روح‌الله را بسط می‌دهد و چند نکتهٔ مهمّ از نکات سلوك را درضمن این جواب می گنجاند درصورتیکه نسبت بدیگران این روش را معمول نداشته است .

همینکه سالك بآستان مصطفی و صدر و بدر عالم (بتعبیر عطّار در اغلب آثار خود) میرسد و شیخ ما جرعه‌یی ازشراب عشق محمّدی می‌نوشد سوز و شور دیگر در سخنش پدید می‌آید ومستی و آتش زبانی آغاز می کند وبسیاری ازحقائق توحید و اسرار معرفت را از باطن دریاوش برساحل عبارت فرو می‌ریزد و از اینجا درجهٔ اخلاص وصدق ارادت شیخ ما بحضرت سیّد کاینات(ص) مشهود می گردد وهمینجاست که شیخ دوراندیش نکته‌بین ما پس از عبور برمراتب خلقت و اطوار آفرینش سر اخلاص برآستان عبودیّت و بندگی شخصی می گذارد که اسرار توحید وعشق الهی را بجهانیان آمـوخته و تشنگان تفته جگر را از زلال معرفت سیراب نموده است درین مقاله شیخ از زبـان معرفت بار مصطفی (ص) اسرار فقر را بسالك می‌آموزد و او را بطیّ پنج وادی که ازین پس شروع می‌شود و مراحل سیر انفس است دلالت می‌نماید .

این پنج مرحله یا پنج وادی عبارت است از : حس ، خیال ، عقل ، دل ، جان

طرز گفتار و زمینهٔ سخن شیخ درین ابواب نیز مانند سابق است با این تفاوت که‌در شرح دو وادی‌آخرین (دل ، جان) گفتارش سخت دقیق و آتشین می گردد و بسیاری از لطائف تصوّف ودقائق عرفان را بیان می کند و درمقالهٔ چهلم و بشرح وادی‌جان، کتاب مصیبت‌نامه ختام می‌پذیرد و مراتب سیرآفاقی و انفسی نیزتمام می‌شود .

این‌مقامات مراحلی‌است که هرگاه سالك آنها را طی کند بحق‌واصل‌می گردد و سعهٔ وجودش بجایی می‌رسد که همه‌چیز را درخود می‌بیند (مصیبت‌نامه ، ص ۵۵) و چنانکه گذشت سفر فی‌الخلق و سیرالی‌الله تا همین حد است که عطّار باز گفته‌است و پس ازین نوبت بسیرفی‌الله و سفرفی‌الحق می‌رسد که شیخ مدّعی است که‌آنرا نیز کتابی جداگانه تواند ساخت ولی این امر موقوف اجازت حضرت و دستوری پیشگاهست .

آن سفر را گر کتابی نو کنم
تا ابد دو کون پر پرتو کنم

گر بود از پیشگه دستوریی
نیست جانم را ز شرحش دوریی

لیك شرح آن بخود دادن خطاست
گر بود اذنی از آن حضرت رواست

(مصیبت‌نامه ، ص ۳٦٤)

و حقیقت آنست که شرح سفر فی‌الحق و یا سیرفی‌الله بعقیدهٔ صوفیان میسّر نیست‌زیرا بمنزلهٔ سفر بر روی‌آبست که نشان پا درآنجا فی‌الحال ناپدیدارمی گردد همچنین سالك درآن مرتبه ازخود وآثار خود فانی است و از فنا و عدم کس نشان نتواند داد . آنرا که خبرشد خبری باز نیامد .

بی‌شك طرح کتاب مصیبت‌نامه درمنظومه‌های زبان فارسی تازه و نوآیین‌است

و نه پیشینیان و نه واپسینان مثنویی بدین طرح و سبك نسروده‌اند ، شرح سلوك باطنی‌را بسیاری از شعرا باجمال و تفصیل بیان کرده‌اند ولی‌درضمن مقالات پراکنده که مطالب آنها بیکدیگر پیوستگی ندارد و بعکس آنها مطلب درین کتاب متّصل وبیکدیگر پیوسته است چنانکه هرمقاله کنجکاوی درونی‌خواننده را تهییج می کند و برای خواندن مقالهٔ پسین در اشتیاق می‌افکنند وچون هرمقاله مخصوص یکی از مراتب وجود یا اشخاص الهی و غیبی است و شیخ درخطاب سالك و وصف آن‌مرتبه مقداری از اطّلاعات فلسفی ودینی خود را گنجانیده و درخورمقام ، چند حکایت‌بدان پیوسته است این‌نکته هریك از مقالات را تازگی و تنوّع خاص بخشیده و برظرافت و دلاویزی آن افزوده است .

براستی باید گفت که وصف سیر آفاقی وانفسی بدین تفصیل و دقّت و بارعایت این نکات در هیچ یك از کتب صوفیان دیده نمی‌شود و اینکه شیخ هریك ازمراتب وجود را باعتبار صفت مخصوص خود از قبیل اینکه جبرئیل مظهر امر و اسرافیل نمودار احیا و میرانیدن و قلم مظهر قدرت وعیسی نمونهٔ پاکی‌وطهارتست مرحله‌یی از مراحل سلوك قرار داده و معنی سیر آفاقی را بخوبی روشن ساخته و باشارت فهمانیده است که مراد از سیر تحقّق بدین مراتب است ، مطلبی است که دیگران در کتب خود ننوشته‌اند و کشف این سرّ غریب عنایتی است از حق که شیخ ما بدان اختصاص یافته است .

چنانکه می‌دانید محیی‌الدّین ابن‌عربی در کتاب فصوص خود همین شیوه را دربیان حدّ وجودی هریك از انبیا علیهم‌السّلام درپیش گرفته و ازآن تعبیر بکلمه کرده وبادّعای خود آنرا در خوابی که در دههٔ آخر محرّم سال ۶۲۷ دیده از دست حضرت رسول اکرم (ص) گرفته است وبدین‌جهت مشایخ عرفان بدان کتاب اهتمام بسیار ورزیده و برآن چندین شرح نوشته و در نوع خود کتابی عدیم‌النظیرش

می‌شناخته‌اند و باندك توجّه در تاریخ انشاء یا تلقّی فصوص (٦٢٧) معلوم می گردد که آن کتاب سالها پس از نظم مصیبت نامه و باحتمال هرچه قوی‌تر پس‌ازوفات‌شیخ عطّار کسوت تألیف پوشیده و شیخ ما درطرح این‌مطلب و دریافت این دقیقه برشیخ اکبر سمت سبق و تقدّم دارد گذشته از آنکه در فصوص تنها شرح مرتبهٔ انبیاست و بس و درمصیبت‌نامه چهل‌مقام که شامل مراتب علوی و سفلی وجود و حقائق عالم غیب وشهادتست بیان شده وسخن محیی‌الدّین سخت پیچیده و مندمج وتحقیق‌محض است برخلاف گفتهٔ عطّار که واضح وروشن و دلاویز است وآمیخته بحکایات ظریف و مثلهای شیرین.

شیخ درهر مقاله بمناسبت مطلب پس از مقدّمه‌یی که مشتمل است بر گفت وگوی سالك با یکی از مراتب وجود و پیر خود چند حکایت می‌آورد، عدّهٔ این حکایتها درمقالات کتاب مختلف است و از سه حکایت (مقالهٔ بیست و ششم) کمتر و از پانزده حکایت (مقالهٔ بیست وهشتم) فزونتر نیست و تنها در خاتمهٔ کتاب وصفت شعر و حالت خود هیجده حکایت درهم پیوسته است، مجموع حکایاتی که شیخ در مصیبت‌نامه چه در مقدّمه و چه در مقالات چهل گانه و خاتمهٔ کتاب آورده بسیصد و چهل وهفت حکایت بالغ می گردد.

این حکایتها کوتاه است و شیخ آنها را ساده و بی‌آنکه شاخ و برگی برآن بیفزاید سروده و غالباً بنظم متن قصّه اکتفا کرده است ولی این روش را شیخ ما در وصف جمال و زیبایی ماهرویان و شاهدان برهم می‌زند و آنجاست که طبع جمال پرست عاشق‌پیشهٔ شیخ اطناب‌را برایجاز وصنعت سازی‌را برسادگی وانسجام ترجیح می‌نهد چنانکه در این موارد (ص ٧٦ ، ١٥٦ ، ١٦٣ ، ٢٨٠ ، ٢٨٨ ، ٣٤٨)

ترتیب قصّه‌ها طوریست که خودبخود بیکدیگر پیوند می‌یابد و شیخ محتاج نمیشود که آنها را بوسیله افزودن ابیاتی که بمنزلهٔ تخلّص است (درقصائد) بیکدیگر مربوط سازد و این معنی وحدت شکل وهم‌آهنگی مطالب را استوارتر ونمایان‌تر

گردانیده و شیخ ما جز درموارد معدود ازین شیوه انحراف نجسته‌است برخلاف حکایات الهی‌نامه که از یکدیگر جداست و شیخ در ارتباط و اتّصال آنها چاره‌جویی کرده و در ذیل غالب آنها چند بیتی تخلّص مانند افزوده است.

عطّار اکثر قصّه‌ها را خوب و جذّاب سروده و درین میانه پارهٔ از آنها مانند قصّهٔ بهلول (ص ١١٤) میرهٔ عبدالسلام (ص ١٢٨) مجنون (ص ١٣٥) نصراحمد (ص ١٨٩) قصهٔ دیوانه (ص ١٩٦) دیوانهٔ دیگر (ص ٢١٩) شیطان و پیغمبر (ص) (ص ٢٤٤) دیوانه و عمید (ص ٢٥٣) میرزاده و عاشق (ص ٢٨٧) پادشاه و دیوانه (ص ٣٢٨) دختر پادشاه و مرد مزدور (ص ٣٤٧) بسیار فصیح و عالی است و بالاخص حکایت صفیّه خاتون خواهر سنجر (ص ١٦٣) که در فصاحت لفظ و دقّت وصف و حسن تأثیر درعداد نمونه‌های درجهٔ اوّل از آثار استادان سخن تواند بود و همچنین حکایت محمود و پیر خوشه چین (ص ١٥٩) که انتقادی است از طرز حکومتهای سابق و حرصی که برجمع اموال داشته‌اند سخت شیوا و دلپذیر افتاده است.

بعضی‌ازین‌حکایات جنبهٔ تاریخی نیزدارد مانند حکایت نصربن‌احمد (ص١٨٩) ومسعود غزنوی وحسنك (ص ١٧٢) ونوح‌بن منصور (ص ٢٨٨) که دلیل اطّلاع عطّار از حوادث تاریخی عهد سامانی و غزنوی تواند بود و طرز نقل بعضی از آنها مانند حکایت دیوانه (ص١٨٠) ومجنون نشابوری (ص٢٧١) چنانست که گویی که شیخ خودناظرواقعه بوده وازحوادثی‌حکایت کرده‌است که پیش‌چشم وی اتّفاق افتاده است، رویهمرفته اسلوب شیخ ساده گفتن‌واحترازازصنعت سازی وتکلّف است مگر دربعضی موارد که متکلّفانه سخن می گوید و خود و خواننده را برنج می‌افکند تا صنعتی لفظی در شعر بیاورد از قبیل:

سالك جان برلب دل پرنیاز ‌‌ ‌ گفت با داود داء ودّ باز

(ص ٢٩٤).

در بر خلقش که خلق آنست و بس　　　حلّهٔ فردوس خلقانست و بس

(ص ۲۱)

و چنانکه گذشت وقتی شیخ بوصف جمال می‌رسد صنعت و تکلّف بسیار بکار می‌برد و آنجاست که شیخ مقلّد گذشتگانست و وجود معنی آفرین و نوآیین گویش در زیر پردهٔ ژندهٔ تقلید مستور و پنهان می گردد .

از نکات قابل توجّه در مصیبت‌نامه توجّهی است که عطّار باوضاع اجتماعی عهد خود داشته و بدین‌جهت پاره‌یی ازطبقات اجتماع را در روش خود انتقاد نموده است نقد شیخ گاه بطریق اشارت است مانند انتقاد از امرا وحکّام و خلفا که آنها را در ضمن حکایات و از زبان دیگران نقل می کند و ازین قبیل است نقدهای دقیق دینی که آنها را بمجذوبان و دیوانگان نسبت می‌دهد ازآن جهت که قلم تکلیف ازروی مجانین بر گرفته‌اند و بگفتار و کردار خود مأخوذ نمی‌شوند و گاهی نیز بصراحت تمام زبان بنقد و خرده گیری می گشاید و عقیده‌اش را بی‌پروا و بدون هراس اظهار می کند مانند انتقادی که ازمتعصّبین شیعه و اهل سنّت کرده است (ص ۳۸) وانتقاد طبقات اجتماع (ص ۶۰) و نقد طریقهٔ حکما و متکلّمین و اصحاب منطق که پیرو تعصّب و تقلید بوده‌اند (ص ۶۲ ـ ۶۱) و ازین‌میان‌انتقادات دینی و نقد خلفا وحکّام را بسیار ظریف و خوش‌مزه و مفید سروده است .

دیگرازمسائل مفید و درخور دقّت تعریفات شیخ وشرح قسمتی ازمصطلحات صوفیان و حکیمان است . شیخ درآغاز کتاب وپیش از ورود بداستان سالك فکرت رویهم‌صد اصطلاح را که اکثرآنها در تعبیرات صوفیان معمول و متداول بوده شرح می کند و هریك را در بیتی از شعر با کمال ایجاز و درعین‌حال بوضوح تمام تعریف می‌نماید و جزاین بمناسبت درطیّ داستان بازهم بعضی از اصطلاحات را تعریف کرده است مانند تعریف صوفی (۷۱) عدل (ص ۱۱۱) عادل (ص ۱۱۳) دنیا

(ص ۱٤۱) مرد (ص ۱۷۸) شریعت، طریقت، حقیقت (ص ۱۹۵)

راست است که تعریف مصطلحات تازگی ندارد و ابونصر سرّاج در کتاب اللّمع و ابوبکر کلاباذی در التعرّف و ابوالقاسم قشیری در رسالهٔ معروف خود و ابوالحسن علی‌بن‌عثمان جلّابی هجویری در کشف المحجوب وخواجه عبدالله انصاری درمنازل السائرین و محمّد غزّالی در احیاء علوم‌الدین هریك مقداری از تعبیرات ومصطلحات صوفیان را از دیده و بروفق شرب و مشهد خود تحدید و تعریف کرده‌اند با اینهمه تعریفات شیخ از آنجهت که نظر وفکر او را دربارهٔ آن کلمات روشن می کند برای ما اهمیّت خاص دارد علاوه بر آنکه بیان شیخ واضح و صریح است و فهم آن دشوار نیست و چون منظوم است می‌توان آنها را بآسانی از بر کرد و بوقت حاجت با یاد آورد.

علّت‌تسمهٔ این کتاب به «مصیبت‌نامه» ظاهراً بدانجهت است که سالك‌فکرت مشکل‌خود را پیش هر کس یا هرچیز برده نومیدوار باز گشته ومشکلش ناگشوده و درد طلبش تسکین و خاطر بیقرارش آرامش نیافته است و خود چه حادثه از این دلسوزتر و کدام مصیبت ازین جانگدازتر تواند بود که راهروی، رازجوی برعرش و کرسی وصفوف ملایکه وآسمان و زمین و موجودات حسّی وغیبی و انبیا وخاصان حق و امینان حضرت و رازداران ملك و ملکوت بگذرد و درد و رنجوری خویش‌را درمیان گذارد و دل رنجورش را هیچکس شفایی نبخشد و بیماریش را درمان‌نکند و او حیران وسرگردان دست طلب در دامن این و گاه درفتراك آن استوار درافکند و تشنه‌لب و تفته‌جگر و سوخته جان بسر می‌برده باشد ولی شیخ خود نکتهٔ دیگر بجهت این نام گذاری برمی‌تراشد و این‌طور نشان می‌دهد کـه چـون در استخراج معانی و ترتیب مضامین و تنسیق و ترکیب الفاظ رنج بسیار متحمّل گردیده و برسر

هر بیت ماتمی داشته این کتاب را مصیبت نامه خوانده است . اینک گفتهٔ شیخ :

در حقیقت مغز جـان پالوده‌ام   تـا نپنداری کـه در بیهوده‌ام
جمع کردم آب آسا پیش تو   گو تفکّر کن دل بیخویش تو
گر ز گفتن راه می‌یابد کسی   گفتهٔ من بایدت خواندن بسی
زانکه هر بیتی که می‌بنگاشتم   بـر سر آن مـاتمی می‌داشتم
در مصیبت ساختم هنگامه من   نام این کـردم مصیبت نامه من

(مصیبت نامه ، ص ٣٦٦)

ترتیب مطالب کتاب

این کتاب شروع می‌شود بمقدّمه‌یی که مشتمل است برمطالب ذیل :

۱ ـ حمد و ستایش خداوند . در این قسمت شیخ خـداوند را نخست بصفت قدرت و آثار آن می‌ستاید و ازحکایات انبیا مانند مسیح و ابراهیم و موسی و یوسف و روایات مذهبی دربارهٔ آفرینش جهان و حیوانات و دیگر موالید نمونه‌های متعدّد می‌آورد و همچنین ازخلقت آدمی ومنافع الاعضا از قبیل چشم و گوش و دهان مثل می‌زند ومضامین شاعـرانه می‌پردازد و بصورت لُغز و معمّا از حواس درون و بیرون صفات آنها را یاد می کند و پس‌از وصف خداوند بقدرت که درغالب آثار عطّار نمونهٔ آن دیده می‌شود و مشابه است باآنچه درقرآن کریم غالباً دروصف خداوند آمـده است ، حمد را بصورت خطاب تبدیل می کند و باصطلاح ادبا از غیبت بخطاب‌التفات می‌نماید و درین بحث جدید حق را چنانکه حکمای دقیقه یاب و عرفای نکته‌دان ستوده‌اند وصف می کند ، از این قبیل که حق نه بیرون است و نه درون است و همه اوست و او همه است و از غایت ظهور مخفی است و باوصف اختفاء ظاهر است وپس از آنکه اینـگونه ثنا را درچند بیت تفصیل می‌دهد باز بسررشتهٔ اوّل یعنی وصف خداوند بقدرت باز می گردد و مضامین شاعرانه در اشعار می‌آورد و ذکـر آسمان و زمین و رعد و برق و ابر وچهار عنصر و گلها را بهانه‌یی می کند کـه مانند شعرای موشکاف و مضمون تراش معنی‌های باریك و تشبیهات دقیق ابداع و اختراع کند و دیگربار از این اوصاف که برای حق می‌آورد اظهـار پشیمانی می کند و بعجز خود درمعرفت حق‌تعالی مقرّ میشود وچیزی که دروصف وثنای خدا تکیه گاه‌اوست

وحدت ذات و تعدّد اوصاف است و بنظر و اعتقاد او تمام مظاهر عالم غیب و شهادت بمنزلهٔ اوصاف آن ذات واحد و درحقیقت شبیه بمعنی واحد و عبارات مختلف است و در اینجاست که راه معرفت را بی‌پایان و طالب را حیران می‌بینند و بنظر او همه آفرینش دراین راه سر گردان‌اند وطریق صحیح و راه بی‌خطر، مردن و ازخودفانی شدن است و سالك را در این حالت بگل و آتش تشبیه می کند که گل ساکن و بلکه پاگیر است ولی آتش در سوختن است و از این رو هرچه دارد می‌سوزاند و باصل خود باز می گرداند همچنین سالکی که بفنا نرسیده است بگل‌ماند وآنکه از آتش عشق افروخته و فانی میشود بآتش ماند که بسرمنزل وصال میرسد.

باز انسان را با شیطان مقایسه می کند از آن جهت که شیطان از آتش است وآدمی‌ازخاك وبدینجهت‌شیطان‌بردنیا دل‌نمی‌نهدوآدمی‌دلبستهٔ دنیاست ،ومیگوید که سرافرازی، طبع آتش است وبدینجهت ابلیس آدم را سجده نکرد وظاهراً در این مضمون شیخ متأثر است ازعقیدهٔ کسانی که آتش را برخاك ترجیح می‌داده‌اند بدان سبب که‌آتش‌قبلهٔ زردشت‌وخاك قبلهٔ مسلمین‌است و دراین معنی‌سرّی‌ازمسلك‌شعوبیّه نهفته است واینگونه مضمون تاآغازقرن پنجم که هنوزافکار شعوبیان کم و بیش در دلها رسوخی داشته در اشعار عربی و فارسی دیده میشود ، ولی بیگمان شیخ در این مورد آن نظر که شعرای شعوبی مسلك داشته‌اند ندارد و مناسبت سوزندگی آتش با گرمی عشق و نتیجهٔ آن که فانی شدن وسوختن‌است ، با سردی خاك وفسردگی آن این مضمون را در افکار عطّار رسوخ داده است و بهرحال شیخ از این مقاله نتیجه‌یی می گیرد غیر ازآنچه شعرای شعوبی می گیرند.

آنگاه شیخ بخاطر می‌آورد که‌آدمی ازچهار عنصرمختلف که طبایع مختلف دارند ترکیب شده است چنانکه آتش گرم است و باد خشك است و آب تر است و خاك سرد است.

وهریك از این طبایع مستلزم خلقی است درآدمی چنانکه گرمی ،آدمی را در خشم وشهوت می کشد و خشکی در کبر و نخوت می‌افکند وسردی افسردگی ، و تری رعنایی و خویشتن بینی بارمی‌آورد و این طبایع با یکدیگر درجنگند و اعتدالی‌درکاربایدتاترکیب دائم بماند همچنین سالك را جانی گرم ازعشق وزبانی تر وتازه از ذکر حق و زهدی خشك و آهی سرد در کار باید تا مزاج سلوك او سالم و مستقیم ماند ودراین مضامین وهمچنان دروصف اعضا که قبلابدان اشاره رفت اطّلاع شیخ از مقدّمات طب و وظایف الاعضاء بی‌شك تأثیر فراوان داشته است .

پس ازآن سالك را از رعونت و خود پسندی برحذر می‌دارد و ابلیس وهامان و بلعم باعور وبرصیصای عابد را که عاقبت بسبب خود بینی ورعونت از درجات قرب بدرکات عقاب رسیدند مثل‌می‌زند ، وتقلیب حق‌را مثال دیگر ازساحران فرعون که ایمان‌آوردند وبنی‌اسرائیل که باوجود ایمان بموسی‌فریب سامری خوردند و گاوی را خدا پنداشتند نمونه می‌آورد .

در این مقدّمه ، مضامین نظم و ترتیب درستی ندارد و شیخ‌از مطلبی بمطلبی بدون مناسبت منتقل میشود و مکرّر از آسمان و عرش و عنصر و ابلیس و ملایکه نام می‌برد و بآخر از شرف رتبت آدم که جسمش صورت جان است و جان مظهر جانان یاد می کند و نتیجه می گیرد که هر که از جسم و جان بیرون آید بحق میرسد بلکه معنی برون آمدن از جسم و جان اینست که سالك نباشد و حق باشد و در این مقام باز شیخ را حیرت فرا می گیرد و از عظمت درگاه حق و معرفت او سخن میگوید و خدا شناسی را لایق هر کس نمی‌داند بدین دلیل که معرفت و علم ما مناسب ماست وحق بالاترازآن چیزی‌است که ما تصوّرمی کنیم برای آنکه تصوّر نشود که معرفت حق باوصاف و اسماء ممکن است ، لفظ « هو» را که بعقیدۀ صوفیّه اشاره بغیب ذات است مثال می‌آورد ومیگوید اگرچه های (هو) اشاره بباطن و (واو) آن حاکی از ظاهر است و هو یعنی این که حق اوّل است و

آخر با اینهمه حق را بی (ه) و (واو) یاد باید کرد زیرا «هو» نیز خود لفظ است و معنی احدیّت در ظرف حرف نمی گنجد بدلیل آن که حق چنانکه گفته‌اند از همه بیرون است و دراینصورت آنچه در اندیشه آید جز خیالی بیش نیست و دیگر آنکه علم ومعرفت‌درست، آن‌است که هرچیزی را چنانکه هست ادراك کنیم وچون هستی او بیرون از همه مراتب است پس‌علم بدو از روی حقیقت میسّر نیست وهرچه در معرفت او گفته‌اند خیالاتی است که بهم بافته‌اند چنانکه مریدی در پیش یکی‌از مشایخ‌نامهای حق را برمی‌شمرد شیخ گفت ای مرید ناتمام، حق را بحقیقت نام‌نیست زیرا بهر نام که خدا را بخوانی درحد وجود خود ادراکش می کنی و هرچه بادراك تو درآید محدود است و خدای بینهایت جز آن است که تو اندیشیده‌یی.

آنگاه شیخ میگوید که برهیچ‌یك ازمراتب‌نباید متوقف‌شدبلکه سالك‌چنان باید که هرگز سیراب نشود وبهیچ مرتبه‌یی قناعت نکند وسرّ هرمرتبه ومقام را که دریافت و بدان متحقّق شد طالب مرتبهٔ دیگر باشد و این حالت را شیخ تعبیر بدرد می کند وبعقیدهٔ او ذرّه‌یی‌ازاین درد به ازهردوجهان‌است. شیخ خود نیز دارای‌همین درد بوده است و در این مقدّمه درد خود را وصف و یاد می کند و از خدا درد بیشتر می‌خواهد و باین مناسبت مناجاتی‌آغاز می کند که بیشتر دربیان درد خود و طلب افزونی درد است منتها درد تنها را هم طالب نیست بلکه عنایتی می‌خواهد که دلش را بر درد شکیبا و بلکه بدرد راضی بلکه عاشق کند و دراینجا ست که شیخ بمکاید نفس و قوّت او در فریب و قطع طریق تـوجّه می کند و از خدا می‌خواهد کـه یا نفس را مطیع شرع و مقیّد باوامر و نواهی کند و یاآنرا بکلّی مبدّل سازد وتفاوت بین این دو مطلب واضح است زیرا درصورت نخستین، نفس محدود ومقیّد است ولی صورت شیطانی‌او یا باصطلاح شیخ هیئات‌سگیش‌باقی‌است امّا بسبب‌آنکه بزنجیرها و بندهای شریعت دست و پایش بسته است خلاف نمی‌ورزد و درصورت دوم حـالت

نفس بدل شده و صورت سگی وشیطانی زائل گردیده است و همان معنی است که «اَسْلَمَ شَیْطانی عَلی یَدی» این خواهش و تضرّع را شیخ به بیچارگی خود و چاره سازی حق مدلّل می کند وباشارت ازرحمت ومغفرت وسیع حق سخن میگوید و قصّهٔ فرعون را شاهد می‌آورد که هنگام غرقه شدن شهادت می گفت و نیمی از شهادت را که برزبان آورد جبرئیل دهانش را بلجن انباشته کرد و او نیمهٔ دیگر شهادت را برزبان نیاورده جان برلب آورد وخداوند فرمود که اگر فرعون شهادت بتمامی برزبان می‌آورد گناه تمام عمرش‌را می‌بخشیدم. شیخ می گویدخدایا فرعون نفس من پیش از مرگ این شهادت را گفته است مرا ببخش و عفو کن و اگرچه مردی سیاه گلیمم تویی که سپید را سیاه می کنی، اکنون که مویم در خدمت و طلب تو سپید شده است گلیم بختم را سپید گردان و در این مناجات شیخ از عفو ومغفرت و دیگرصفات الهی سخن گفته ومضامین لطیف و اشعار مؤثرسروده است.

۲ ـ نعت پیغمبر (ص). شیخ نعت پیغمبر را با احادیث و آیات و قصص انبیاء آمیخته و پیغمبر را برهمه انبیا ترجیح می‌دهد و بحث او در هربیتی غالباً مبتنی است برحدیثی یاآیتی یا قصه‌یی و گاه نیز از مناسبات لفظی مضمون می‌سازد مثل اینکه بمناسبت لفظ محمّد که دو میم دارد این مضمون را ایراد می کند که عالم یك میم بیشتر ندارد و در این اسم دو میم مندرج است پس یك میم اشاره باین عالم و میم دیگر اشاره بآن عالم است و بنا براین هردو عالم طفیل وجود اوست. ازمعجزات پیغمبر وحکایاتی که بعنوان دلیل نبوّت در کتب نقل‌شده مضمون‌می‌سازد و چنانکه در قرن ششم میانهٔ شعرا معمول بوده است از ستارگان یاد می کند و از عقیدهٔ منجّمین دربارهٔ تأثیر وخاصیت هریك ازآنها مضامینی بهم می‌پیوندد و بعقیدهٔ او تمام انبیا طفیل وجود محمّد(ص) بودند و او خلعت نبوّت و معجزات بر بالای ایشان افکند و درآخر این نعت از کمال دین و تمامیّت ذات پیغمبر(ص) سخن

می گوید و اکمال دین و تمامیّت ذات او را دلیل ختم نبوّت می گیرد و پس از آن بوصف معراج می‌پردازد واین معراج که او وصف می کند و بعقیدهٔ او از وثاق امّ‌هانی صورت گرفته و پیغمبر(ص) برهمهٔ افلاك گـذشته و با هریك از انبیا رازی گـفته و احسانی فرموده است منتهی میشود بمقام فنا که در آن هنگام بگفتهٔ او میم احمد محوشد و احد ماند و بس وآن مقام را که مقام فناست شیخ باشارت وصف می کند و پس ازآن بقاء بعدالفنا را بیاد می‌آورد که بعقیدهٔ او پیغمبر این مرتبه را دریافت و قاب قوسین را با اشاره برسم عرب در عقد المساقاة تأویل ببقاءِ بعدالفنا می‌نماید و درآن حالت‌رازی که خدا با پیغمبر گفته است وجواب پیغمبر را ببیانی بسیاردلکش در نظم می کشد و پس از آن بعجز خود از نعت پیغمبر اقرار می کند و زبان تضرّع می گشاید و از پیمبر می‌خواهد که وی را ازامّت خویش بشمارد و روایتی می‌آورد که وقتی پیغمبر از معراج بازآمد عایشه پرسید که ازآن رازها که از حق شنیدی سخنی بامن درمیان نه ، پیغمبر فرمود که خدا گفت دوزخیان امّت تو را ازبهشتیان دیگر امم دوستر دارم وبمناسبت این حدیث شیخ زاری را از حد می‌برد و ازپیغمبر تقاضای شفاعت می کند و از او مدد می‌خواهد تا او بتواند خویش را مهذّب و پاك گرداند و کارش را باتمام رساند.

۳ ـ مدایح خلفا وذکرفضایل ایشان : شیخ ابتدا می کند بذکرفضایل‌ابوبکر مطابق‌آنچه اهل‌سنّت روایت کرده‌اند و قوّت عزم او را در واقعهٔ ردّه می‌ستاید وآنرا بروایتی درذکرفضلیت ابوبکرپایان می‌دهد و پس ازآن خلیفهٔ دوم عمررا می‌ستاید بامر معروف و نهی از منکر و عدل و داد و چند بیت که مضمون آنها مبتنی است بر روایاتی که در کتب اهل سنّت می‌یابیم در وصف او می‌سراید وقناعت و زهد او را و هیبتی که دردل پادشاهان زمانه داشت بوجهی ظریف توصیف می‌نماید ومدح او را بنقل روایتی خاتمه می‌دهد. طبیعی است که پس از مدح عمر نوبت عثمان می‌رسد.

شیخ اورا بحیا وعلم وبسخا می‌ستاید ویکی از جمله شواهد نزدیکی او بپیغمبر(ص) این را می‌داند که وی بدو دختر داماد پیمبر بود ، علاقهٔ عثمان را بقرآن شیخ مهمّ می‌شمارد و از این معنی چند مضمون می‌سازد و بذکـر واقعهٔ دار و قتل عثمان و ریختن خون او برروی قـرآن و ذکر روایتی در فضایل او این قسمت را بپایـان می‌برد ، سپس امیرالمؤمنین علی (ع) را وصف می کند بشجاعت و زهد و علم بتأویل و تنزیل قـرآن و بـآیات و احادیثی کـه در وصف آن حضـرت رسیده استناد می کند ودر ضمن اشاره بشهادت وی او را با ناقهٔ صالح و ابن‌ملجم را بعاقر ناقه تشبیه می‌نماید و حدیثی در فضیلت آن حضرت نقل می کند و ایـن قسمت را پایان می‌بخشد وزآن پس چند بیت درذکرفضایل‌امام حسن وامام حسین می‌سراید و واقعهٔ قتل جـگرسوز آن دو را ببیانی بسیار مؤثر منظوم مـی کند و کشندگان آن دو فرزند پیمبر را بنفرین و لعنت می گیرد و مـدح ائمّه را تکمیل می کند بانتقاد متعصّبان شیعه و اهل سنّت و بیشتر نظر او در این باب با شیعیان است کـه فضایل صحابه وبخصوص ابوبکر وعمررا انکار کرده‌اند و در این قسمت از ابوبکر که فدك را بفاطمه علیهاالسلام باز نگردانید ، دفاع می کند و قصّه‌یی ظـریف در این میانه می‌آورد که خلاصه‌اش اینست :

شخصی نزد رکن‌الدّین اکّاف رفت و از زن خود شکایت کرد و گفت که زنی دارم که در عشق او بیقرارم ولـی او بر ابوبکر لعنت می کند و من نمی‌توانم او را طلاق‌دهم زیرا بعشق‌او گرفتارم و اوپند من‌نمی‌پذیرد و ترك‌لعنت ابوبکرنمی گوید و من تحمّل بدگویی صدّیق را ندارم ، چارهٔ من چیست ؟

خواجه گفت که اگر با وی بقهرسخن گویی ستیزه و لجاج او بیشتر می‌شود بهتر آن است که با وی از سرلطف دمساز شوی و براهش آری زیرا این زن گناه ندارد ، باو گفته‌اند کـه ابوبکر ظالم بود و بناحق برجای پیغمبر نشست و بآرزوی

خلافت وصیّت پیغمبر را بجا نیاورد ، ما نیز برچنین ابوبکری لعنت می‌فرستیم ولی آن ابوبکر که صدّیق بود و صفات نیك داشت او را لعنت نمی کنیم ، تو بدین گونه با وی سخن کن که آن ابوبکر که تو می گویی نزد ما نیز ملعون است و پس‌از آن فضایل ابوبکر را نزد وی باز گوی ، مرد چنین کرد و زن براه باز آمد ،

بعقیدهٔ شیخ دست ازتعصّب باید کشید و نظر برتوحید باید داشت که همه در آنجا شریك‌اند و این معنی را درضمن قصّهٔ کوتاهی بدینگونه که یکی پرسید از کوفیی که مذهب توچیست ؟ یا برمذهب کدامیك از ائمهٔ چهار گانه میروی ؟ گفت من مذهب خدا دارم ، تقریر می کند .

٤ ـ شرح اصطلاحات صوفیّه : در این قسمت شیخ صد کلمه از مصطلحات صوفیه وهر یك را در بیتی تعریف می کند و این مصطلحات بعضی ازمقامات و بعضی از احوال و بعضی ازابواب معاملات است وتعریف شیخ گاهی باسلوب صوفیان گذشته وگاه بزبان شاعرانه است و تعریف او در بسیاری ازموارد با گفتهٔ گذشتگان تفاوت دارد ، این تعریفات از عشق شروع میشود و بشعر ختم می گردد و ظاهراً شیخ این بحث را برای آن شروع کرده است که مطالب بعد را در وصف شعر و دفاع ازمرتبهٔ شعرا بدان مرتبط سازد و الاذکر این مصطلحات باگذشته هیچ پیوندی و ارتباطی ندارد . شیخ درآخر این فصل می گوید :

قصّه چیست از مشکلی آشفتن است
وآنچه نتوان گفت هرگز گفتن است

شعرچیست این جمله دربگشادن است
شرح چندینی عجایب دادن است

و از اینجا شیخ مناسبتی می‌جوید و بوصف شعر می‌پردازد و در این قسمت از چند تن از شعرای گذشته مانند سمایی و سنایی و ازرقی و انوری و فردوسی و

خورشیدی و شهابی و عنصری وخاقانی‌نام می‌برد و پس ازآن گفتهٔ ابومحمّدخازن را که دروغ در همه چیز زشت است و درشعر زیباست دلیل حسن شعر می‌آورد، ولی می گوید که شعر در عهد ما بدنام شده وقیمتش را از دست داده و مدح منسوخ است و نباید گفت و اکنون وقت حکمت گفتن و معرفت سراییدن است.

تا ابـد ممدوح من حکمت بس است
در سر جان مـن این همّت بس است

در ایـن مورد احادیثی که در ستایش شعر وارد شده نقل می کند و بر گفتهٔ کسانی که شاعر نبودن پیغمبر را دلیل‌بدی شعر گرفته‌اند نقد قوی می کند وبحثی بسیار لطیف در میان می‌آورد، و بعقیدهٔ او منشأ شعر طبع است و مبدء وحی روح قدسی و دیگر آنکه شعر مشتمل برمعانی محدود است ولـی سخن پیمبر نامحدود بود و در وزن نمی گنجید و بدین جهت او را شاعر نمی‌باید گفت، با اینهمه پیغمبر شعر را دوست می‌داشت، منبر برای حسّان نهاد تا برآن بالا رفت و شعر خـواند، پیغمبر شعرا را امرای کلام خوانده است وشعر لبید را راست‌ترین‌سخن عرب شمرده است، خلفا شعر گفته‌اند، شافعی شاعر بوده است، بنابراین خلاف سنّت نیست و در نتیجه شعر را بردو قسم می کند یکی مدح و هزل و دیگری حکمت که قسم دوم بنظر وی طـاعت است و قسم اوّل را هیچ قیمت نیست، دلیل اینکه شعر حکمت، ممدوح است آن است که روایت کرده‌اند در روزگار خلافت عمر مردی پس ازادای نماز، مردم را گرد خود جمع می کرد و درمحراب شعر خوش می‌خواند، این‌قصّه پیش عمر باز گفتند، عمر گفت، مرا پیش او برید، عمر پرسید که تو بعد از نماز شعر می‌خوانی، گفت آری، سخنی ازغیب بمن درمی‌رسد و من برمردم می‌خوانم، عمر گفت بخوان. همین که او آغاز شعر خواندن کرد، عمر ازحالی بحالی شد زیرا شعر او در ذمّ نفس بود و مشتمل برحکمت، عمرآن شعر را از حفظ کرد و گفت

این شعر که تو می‌خوانی عمر نیز عمری است تا برمی‌خواند ، اینگونه شعر تابتوانی می گوی‌ومی‌خوان ، پس‌شعر اگربد می‌شود ازخیالات بداست که‌درشعرمی گنجانند و نظر شیخ آن است که شعری که درمدح کسان گویند و بدان وسیله جان آزاد را دربند طمع کشند و بندهٔ این وآن کنند هرگزممدوح و مستحسن نتواند بود ، و باین مناسبت این حکایت را درنظم می کشد :

« اصمعی در راهی سواره میرفت ، کنّاسی بکار خود مشغول بود و می گفت ای جان گرامی ، من ترا از کار پست آزاد کردم و گرامی و نیکنام داشتم ، اصمعی گفت تو باری این سخن مگوی که شغلی پست‌تر ازاین نیست ، گفت ازاین پست‌تر خدمت کسان کردن است و بر در ارباب بی مروّت دنیا ایستادن » .

نظیر دیگر :

« سقراط حکیم در راهی پیاده می‌رفت ، یکی گفت ای حکیم ، ملوک روزگارترا طالبند وتوخویش‌را از ایشان بدورمی‌داری ، با اینهمه معتقدان که داری اسبی تقاضا کن که پیاده نروی ، گفت بپای خود بروم و بار تن خود بکشم به از آن است که بار منّتی بر گردنم باشد .

بعقیدهٔ شیخ فراغت ازهرچه مطلوب و دلخواه‌مردم است بهتراست حتّی آنکه بلاغت سخن اگرچه مرتبتی‌بلند است ازآن‌بلاغت هم فراغت بهتراست وهمین بلاغت وشعرتر تا وقتی‌است که روح ازبندگی‌وطمع‌باین‌وآن آزادباشد ، روحی که‌ببندگی خوگرشود نه‌بلاغت داند و نه‌شعرتر تواند گفت ، اگرچه‌سلاطین‌جهان رتبت‌های بلند دارند با اینهمه خردمندان خویش‌را بندهٔ ایشان نمی کنند ، چنانکه نقل کرده‌اند :

« پادشاهی بشکاررفته بود وبقراط حکیم ، آن هنگام در کنج غاری منزل‌داشت و از گیاه کوهسار و بیابان می‌خورد و بآزادی درجهان می‌نگریست ، یکی از حشم پادشاه او را دیدو گفت عمری است که پادشاه ما ترا استدعا می کند وطالب تو است ،

تو هیچ نزد او نمی‌آیی و بگیاه خوردن قناعت می کنی . بقراط گـفت ای فریفتهٔ جاه ظاهر ، اگر توهم بگیاه قناعت می کردی آزادی خود را ببندگی نمی‌فروختی، من که بدین‌اندك قناعت می کنم با سلطان چه‌کار دارم » . نتیجه آنکه هر که بخلق حاجت ندارد آزاد است و اینجهان گذران آن اندازه شایستگی ندارد که عمرخود را درحرص بگذرانیم زیرا آزادگی باحتیاج از میان میرود و باین مناسبت یعنی آنکه بزرگی در عدم حاجت است قصّهٔ ذیل را نقل میکند :

« یکی در بصره پرسید که حسن چرا امروزبزرگوار ومهتر شده است گفتند از آن جهت که همه بعلم او محتاج اند و او بدنیای کس احتیاج ندارد .

مهتری این‌است در هردو جهان لاجرم او مهتر آمد این زمان

پس از این حکایت ، شیخ خویش را نصیحت می کند و میگوید قناعت کن و سلطنت آزادگی و بی‌طمعی بدست آر که طمع مایهٔ پستی است ، دست ازطمع بشوی و برسر سفرهٔ این سگان منشین تا آنکه مجبور نشوی زبان بمذمّت و هجوبگشایی و از امساك و بخل ایشان سخن بگویی ، و مثل اینکه شیخ بایـن نصیحت شعرای عهد خود را که گرفتار مدح و ذم بوده‌اند مقصود دارد . آنگاه شیخ بحثی در انتقاد از فلسفه و دوری آن از شرع و دین پیش می کشد و عقل و مباحث عقلی را مذمّت می کند ، بعقیدهٔ او عقل باستدلال و بحث کامل نمیشود و راه کمال عقل فرمان شرع بردن است و علم حقیقی اطاعت از اوامر و نواهی است ، بنظر شیخ علم دین عبارت است از فقه و تفسیر وحدیث و علمی که جز این باشد بناپاکی می کشد و مرددین صوفی و مقری وفقیه است زیرا نتیجهٔ این سه علم حسن اخلاق وتبدیل صفات است شیخ می گوید من این سخن از دیده می گویم نه ازسر تقلید ، زیرا من از هر علم بویی بردهام وبتجربه دانسته‌ام که دین و راه شریعت همین است و ازاینجهت همهٔ آن علوم را ترك کردم تا بدین درجه رسیدم و کلاه فقر برسر نهادم کـه کلاه بی‌سران

است ، آنگاه متوجّه می‌شود که همه کس تحمّل این سخن را ندارد و ممکن است کسانی باشند که سخن او را طامات و خرافات بدانند با اینهمه نصیحت می کند که عقل را درراه شریعت باید باخت که پس از آن شوق حق روی می‌دهد ونتیجهٔ عقل و شرع و شوق اینست که مطلوب از راه ذوق بدست آید و در این راه چهل مقام پیش سالك می‌آید و در این چلّه سالك با حقیقت آشنا می گردد زیرا نتیجهٔ این چهل‌مقام خودشناسی است ،

عقل را در شرع باز و پاك بـاز
بعد از آن در شوق حق شو بی مجاز
تا چو عقل و شرع و شوق آید پدید
آن چـه می‌جویی بذوق آیـد پدید
چل مقامت پیش خواهـد آمـدن
جمله هم در خـویش خواهد آمدن
ایـن چله چون در طـریقت داشتی
بـا حقیقت کـرده آمـد آشتی
چـون بجویی خویش را در چل مقام
جمله در آخـر تـو باشی والسّلام

چنین بنظر میرسد کـه ابیات یادشده زمینه و طـرح کتاب مصیبت‌نامه و پیش‌درآمدی است ازبرای بحث شیرین و جذّاب و دقیقی که در این کتاب شیخ آغاز کرده است زیرا چنانکه در این اشعار دیدیم مقاماتی که سالك باید طی کند چهل مقام است و مقالاتی که شیخ در مصیبت‌نامه می‌آورد هم چهل مقاله است و از اینجا تصوّرتوان کرد که شیخ می‌خواهد شرط فهم و ادراك‌اسراری که دراین کتاب مندرج

است بیان کند و درابیات مذکوره شیخ خواننده را برای ادراك رموزی که درسخن خود بودیعت نهاده هدایت فرموده است.

طرح ریزی و آغاز کتاب

شیخ میگوید سراپا گوش‌شوید تا اساس این کتاب رابرای شما باز گویم که دریافتن هر سرّ از اسرار آن مایهٔ سعادت ابدی است، ظاهر این کتاب را کژ و بخطا منگرید و چشم بباطن آن گمارید، مباحثی که در این کتاب آمده است از قبیل اینکه سالك با ملائکه هم سخن‌میشود یا پای برعرش و کرسی می گذارد و یا ازانبیا سخن پرسی می کند بزبان حال است نه زبان قال زیرا در زبان قال دروغ راه دارد ولی در زبان حال جز صدق نیست، آنگاه زبان حال را بدینگونه تعریف می کند.

گـر زبان حال نشناسی تمـام　　　تو زفان فکرتش خوان والسّلام

و ظاهراً این تعریف برای تقریب معنی است بذهن مستمع والا فکرت وحال پیش‌صوفیه مختلف‌اند وشیخ هم چنانکه بزودی خواهیم گفت فکرت‌را نوعی‌تعریف می کند که ازحال جداست، وزان‌پس شیخ برای اینکه بهتر بتواند مطلوب خودرا روشن کند خواب را شاهد می‌آورد زیرا در خواب انسان چیزها می‌بیند که بچشم حس هرگز نمی‌تواند دید، در اینجا ممکن است بگویند که کشف دو نوع است ملکوتـی و روحانی. شیخ می گوید کـه در راه وطریقت هردو گونه کشف هست ولی ذوق و تقوی و شوق خدا این دونوع را ازهمدیگر امتیاز می‌دهد، اگر وقتی این معنی روی نماید نظایر این را بسیار توانَ دید، بهرحال مقصود من از این بیان شرح سلوك وسفر روحانی‌است، رفتن‌سالك نزد جبرئیل و بالای عرش و تاختنش از عرش‌بفرش از راه گفتگوروشن‌نمیشود، این‌حالات را بدل وبدیدهٔ معنی‌باید دریافت.

شیخ خـو دصریحاً و واضحاً می گوید که این تقریر بـرای آن است کـه خواننده وقتی‌شرح سلوك باطن را در این کتاب می‌بیند بانکار برنخیزد، آنگاه شیخ

می گوید سالك حقیقی در این راه فکر است امّا نه هر فکری یعنی نه آنچه حکما ومنطقیین می گویند بلکه فکری که مستفاد از ذکر است زیرا بعقیدهٔ او فکر نتیجهٔ ذکر است و فکری که از وهم وعقل پدید می آید منشأ آن نقل است و روایت و در اینجا میانهٔ فکرت عقلی که نصیب کفّار است و فکرت قلبی که مرد کار راست فرق می گذارد ومعلوم است که شیخ می خواهد ذهن خواننده را ازتوجّه باصطلاح معمول در حکمت و منطق منصرف سازد و پس از این درصدد برمی آید که وجود ذوق و فهم و ادراکی را جز آنچه بخاطر میرسد اثبات کند و بدین جهت میگوید که اهل دل ذوقی برتر از ادراك بشر وملك دارند وباین مناسبت این حکایت را می آورد :

« حذیفه از علی (ع) پرسید که آیا غیر قرآن هم حق تعالی وحیی دارد ؟ علی فرمود نه ، وحی منحصر است بقرآن ولی خدادوستان خود را فهمی روشن می دهد که بدان حقیقت را ادراك می کنند . این چنین بنظر میرسد که شیخ باشاره می خواهد وحی دل را که صوفیان معتقد هستند تعریف و اثبات کند ، و پس ازاین بیان تحوّل انسان ویا فکرت قلبی را از آغاز تا بانجام بدینگونه شرح می دهد :

بعقیدهٔ او خلقت آدمی از نطفه آغاز می شود ، آنگاه درشکم ، طفل بوجود می آید ولی درحالتی که اعضای او جمع است ومانند گویی ، درشکم مادرقرار دارد ، نه ماه تمام درمیان خون زندگی می کند ، سپس لطیفهٔ حق براو می تابد وسرنگونسار ازرحم بیرون می آید ، سرّ اینکه آدمی ازنطفه وماءِ مهین خلقت شده آن است که امید طهارت تمام برایش صورت نبندد ، وآنکه درظلمت رحم قرارمی گیرد ، برای آن است که بداند آن نور را تمام بدست نخواهد آورد ، وآنکه مانند گویی گرد شده اشاره بدان است که چون گوی سرگشته بایدبود ، نه ماه خون خوردن یعنی کار آدمی ازآغاز تا بانجام همین است وسرنگون بدنیا آمدن اشاره بآن است که بسر در این راه باید رفت ، بعدمتوجّه می شود بشرح احوال آدمی ازشیرخوارگی تاآنگاه که ازشیر بازش می کنند و زمان

طفولیت و جوانی و پیری تا زمان مرگ و برای هریك نکته‌یی و رمزی بیان‌می کند و بعقیدهٔ او کسی که بجان حقیقی زنده نشود جاوید نمی‌ماند ، آنگاه می گوید که انسان همان لطیفهٔ قدسی و جان پاك است ، بقرینهٔ آنکه فرشتگان مأمور سجود آدم شدند و پیداست که فرشتگان پاك بر نطفهٔ پلید سجده نمی کنند ولی رسیدن از مرتبهٔ نطفه بجان پاك دشوار است .

چارهٔ این کار سرگردانی است داروی این درد بی‌درمانی است

از مقام نطفه تا روح پاك منازل بسیار است ، دلی که طلب دامانش می گیرد پیوسته مست است و سالك فکرت روز وشب نمی‌آساید تا وقتی که تن را بجان بدل کند و بعقیدهٔ شیخ این راه را بقدم فکرت میتوان طی کرد آنگاه ببیان حالت سالك می‌پردازد و در حقیقت تمام آن اوصاف دور می‌زند براینکه سالك در هیچ مرتبه قرار ندارد و حیران کار خویش است و پس از آن طبقات مردم را از جهت اخلاق و گرفتاری بمشاغل دنیا ازقبیل قضا و حکومت و وزارت و نظایر آن ومشاغل روحانی از قبیل مدرّسی و مذکّری وصوفیگری و زهد و عبادت وصف می کند و مقصود آن است که سالك از اینهمه طرفی نمی‌بندد و نوری‌نمی‌بیند فقط اهل‌دل‌اند که در این میانه طالب حقیقت‌اند و آنها هم روی در دیوار کرده‌اند و چون همدمی ندارند سخن با دیوار می گویند ، ضمناً فلاسفه ومقلّدین و اهل تعصّب را نیز انتقاد می کند و کسانی که علم کلام و خلاف و منطق و جدل و نجوم آموخته‌اند بعقیدهٔ او برای خودخواهی درپی این علوم رفته‌اند ، سالك فکرت درهمهٔ این مراحل سیر می کند و همهٔ این مراتب را می‌بیند و ازهمه می گذرد و پس ازآنکه خاك عالم را بغربال میزند حق دستگیری می کند و در این‌میان بپیری می‌رسد که عطّاربدینگونه وصفش می کند :

آفتابی در دو عالم تافته عالمی اختر ازو ره یافته

محو گشته فانی مطلق شده … در جهان عشق مستغرق شده
هم منیّت در هویّت باخته … هم سری در سرمدیّت باخته
تا بپیشان دیده ره را گام گام … تـا بپایان رفته در در بام بام
نه زمـانی در زمانی مانده … نه مکانی در مکانی مانـده
دیده سرّ ذرّه ذرّه در دو کون … ذرّه‌یی نادیده هیچ‌ازهیچ لون
درجهان و ازجهان بیرون‌شده … در میان و ازمیان بیرون شده
ساکنی دایم مسافر آمده … غایبی پیوسته حاضر آمـده
همچوخورشیدی جهان زوغرق‌نور … اوخودازسر گشتگی‌خودنفور

وجود پیر ضرور است وسالك بدون داشتن پیر این راه را بپایان نمی‌رساند همچنان که کور بی‌عصا کش نمی‌تواند برود . ممکن است بگویند که پیر را از کجا بدست آریم جواب این‌است که پیر وجود دارد باید او را درمیان مردم جستجو کرد ، آنگاه شیخ میگوید همچنان که آسمان و زمین بی‌قطب نیست ، عالم معرفت را هم قطبی ضرور است ولی چارهٔ ما در این راه و شرط رسیدن ما بحضور پیر درد است ، زیرا تا دردی نباشد درمانی نیست ، پس ازبیان اثبات وجود پیر وشرط وصول ، شیخ حالت سالك را در اتّصال بپیر بدینگونه شرح می‌دهد :

سالك القصّه چـو پیری زنـده یافت
خویش را در پیش او افکنده یافت
جانش از شادی او آمـد بجـوش
از میان جانش شد حلقه بـگوش
نور ظاهر گشت و ظلمت میگریخت
عشق آمد عقل و حشمت میگریخت

صد هزاران گل کـه درنایـد بگفت
در گـلستان دل سالك شکفت
چون چنین گلها درون جـان بدید
وز دو چشم خـون فشان باران بدید
همچو رعدی در خـروش افتاد زار
همچو بـرقی خنده می‌زد بی قرار
گاه اندر خنده که در گـریه بـود
آن نبود از کسب او آن هدیه بود

ومنظور شیخ اینست که این حالت یعنی وصول بپیر موهبت و عنایت حق تعالی است وبسته در کسب و اجتهاد بنده نیست و قطع این راه دراز بدین سهولت و آسانی تنها از تأثیر جذبه تواند بود و این بنادر اتّفاق می‌افتد که جذبه گریبان کسی بگیرد و او را کشان کشان بپیشگـاه وصال بـرد ، سالك وقتی بپیر متّصل شد پیر او را بدینگونه پند داد و راهنمایی کرد :

گفت در ره رهزنانت خفته‌اند	تو مخسب اینجا ، کن آنچه گفته‌اند
راه دور است ای پسر هشیار باش	خواب بادور افکن و بیدار باش
جهد آن کن تا دراین راه دراز	تـو بیك ذرّه نمانی بسته بـاز
هر کجا کانجا بمانی بسته تو	تـا ابد آنجـا بمانی خسته تـو
واعظت درسینه درد و داغ بس	بلبل جـان تـرا مـا زاغ بس
راست می‌رو جهد می کن هوش دار	بار می کش خار می‌خور هوش دار

و حاصل نصیحت پیر در این سه نکته مندرج است : مجاهدت ، ترك تعلّق ، اعتماد برطلب و درد و سوز دل . آنگاه شیخ حالت سالك را پس از استماع نصیحت

پیر و آغاز سلوك با بیانی بسیار مؤثر شرح می کند که بهتر آن است گفتهٔ او را در اینجا بعینه نقل کنیم :

سالك عاشق مزاج و سخت کوش
همچو آتش آمد از سودا بجوش
هرچه بود از شور و سودا برفکند
برهنه خود را بدریا درفکند
چون سر شکر و شکایت برنهاد
سر براه بی‌نهایت درنهاد
باز بود آن صبح دولت روز او
طفل ره شد عقل پیر آموز او
صد هزاران راه گوناگون بدید
صد هزاران قلزم پرخون بدید
صد جهان می‌تافت از هر سوی او
صد فلك می گشت در پهلوی او
صد محیط موج زن با خویش داشت
صد بهشت و دوزخ اندر پیش داشت
گشت حیران سالك افتاده کار
لاشه مرده ، راه دور ، افتاده بار
گر بسی در زد کسش نگشاد در
ور بسی پر زد کسش نگشاد پر
می‌طپید و می‌چخید و می‌دوید
می کشید و می‌برید و می‌پرید

گر بپایان رفت شد پیشان ز دست
ور بپیشان رفت شد پایان ز دست
گـر نمی‌شد هر دمش می‌خواندند
ور همـی شد در دمش می راندند
لاجرم عقلش شد و دیـوانه گشت
وز خـرد یکبارگی بیگانه گشت
نکتهٔ دیـوانگـان آغـاز کـرد
بال و پـرّ مـرغ مستی باز کـرد
گـفت ای دردی کـه درمان منی
جـان جانی کـفر و ایمـان منی
گـر مرا صد کـوه برگردن نهی
آن همه برجان خـود بی من نهی
من کـه باشم تا چنین دردی کشم
دامن خود در چنین گـردی کشم
بس عجب دردی نمی‌دانـم تـرا
اینقدر دانـم کـه می‌خوانم تـرا
گر بگریم گـوییم از گـریه چند
ور بخندم گـوییم بـگری مخند
گـر نخفتم خـواب بهتـر بینیم
ور بخفتم خـواب دیـگر بینیـم
گر کنم گویی مکن بشنو سخن
ور نخواهم کرد خـواهی گفت کُن

ور خورم ، گویی مخور ای بی‌خبر
ور نخواهم خورد خواهی گفت خور

با تو چتوان خورد نتوان خورد هیچ
با تو چتوان کرد نتوان کرد هیچ

خواستن از تو نه زشت و نه نکوست
نه ترا دشمن توان گفتن نه دوست

مناسبت خواستن فرصت می‌دهد که شیخ این حکایت را نقل کند :

کسی پیش ذوالقرنین رفت و از او یك درم سیم خواست ، ذوالقرنین گفت از چون من شاهی اینقدر نباید خواست ، گفت سلطنت و امارت کشوری بمن ده ، گفت تو شایستهٔ چنین عطا نیستی .

وقتی سالك پند پیر شنید و آتش طلب در درونش شعله زد درحالتی واقع شد که نه پیش می‌توانست رفت و نه دلش برمقام اوّل قرار می گرفت ، راهی بی‌پایان در پیش بود ، کوشش سود نداشت ، سالك طریق ترك زور کرد و راه زاری در پیش گرفت و در قدم اوّل پای برافلاك نهاد و درمان درد خویش را از جبرئیل جستجو کرد .

مقالهٔ اولی

سالك پیش جبرئیل می‌رود و او را بـا القاب و عناوینی که در حدیث و آیات قرآن آمده و بامضامینی که مستفاد از کتب دینی است از قبیل روح القدس و روح الامین و امین وحی وصف می کند و از او چارهٔ کار خود را می‌خواهد .

جبرئیل می گوید که ما نیز در این راه درمانده‌ایم و من خود یك مقام خاص دارم که از آن نمی‌توانم بگذرم و از هیبت حق چنانم که شرح نتوانم کرد ، سرخود

گیر که مشکل تو از من حل نمیشود .

سالك بپیر خود باز می گردد و پیر مرتبهٔ جبرئیل را که روح است و از عالم امر تفسیر می کند ومی گوید اگرمی‌خواهی بمقام جبرئیل برسی‌باید مطیع فرمان باشی که جبرئیل سالها عبادت کرده است و مطیع فرمان بوده است و درنتیجهٔ این اطاعت و فرمانبرداری است که اهل ذکر شده‌است ولی تـو نام حق به بیباکی یاد می کنی ، آنگاه شیخ ذکر را سرمایهٔ آرایش ارواح و افکار گرفته و شرف ملایك را بذکر و یاد کرد حق دانسته است .

پس‌از آن‌حکایتی‌می آورد که ظالمان‌مردی‌را اسیر گرفته‌بودند وآب‌سرد براو ریخته‌بودند وباچوبش‌می‌زدند و اوخدا رایاد می کرد ، درآن حال‌ابوسعید ابوالخیر ازآنجامی گذشت‌یکی گفت که‌اوراشفاعت کن ، گفت این‌شفاعت‌نتوانم کرد‌اوا کنون خدا رایاد می کند، بهتر که‌بایاد او زخم خورد و رنج بیند وبدیگری توسّل نکند . عطّارمی گوید ذکرحق‌مایهٔ آرامش وسکون دل‌است ومار را هم بدام می‌آورد و در اینجاحکایت مار گیری که برسوراخ مارنشسته بود و گفتگوی ماربا‌عیسی که هر گز فریب‌این‌مار گیررانخواهم‌خورد و گرفتن‌مار گیرماررا وبازدررسیدن‌عیسی‌وپرسیدن از مار که چگونه‌درسلّه‌رفتی‌و گفتن‌مار که بنام‌حق گرفتارشدم شاهدمی‌آورد ، آنگاه شیخ میگوید که وصال مایهٔ فنا وسوختن است ولی‌ذکرسبب راحت وآسایش‌روح و با ذکر قصّه‌یی ازمجنون که یاد لیلی‌را بروصال اوترجیح می‌داد این‌مطلب را تأیید می کند . نکتهٔ دیگر درباب ذکر اینست که ذکر باید ذاکر را مستغرق کند وجز مذکور در یاد او نیاید یعنی آنکه ذکر بـا تجمّع حواس و تـوجّه قلب بخداوند باید صورت گیرد وهیچ چیز وهیچ کس درخاطر نگذرد و دراینجا حکایتی‌ازمجنون و لیلی نقل می کند حاصلش آن است که مجنون در عشق‌بجایی رسید که ازغیر‌لیلی

یاد نمی‌کرد بلکه همه چیز را بنام لیلی می‌خواند و پیوسته لیلی ولیلی می گفت

دل ز دستش رفت ودر خون محو گشت
جمله لیلی ماند مجنون محو گشت
گر همی بودیش میل صد طعام
خواندی آن جمله را لیلی بنام
از زبانش البتّه هرگز یکدمی
نامدی بیرون بجز لیلی همی
در نمازش ای عجب بی عمد او
ذکر لیلی آمدی الحمد او
در تشهّد در رکوع و در سجود
نام لیلی بود او را در وجود
گر نشستی هیچ و گر برخاستی
ز آن همه لیلی و لیلی خواستی

نکته دیگر که نتیجهٔ این حکایت نیز هست اینست که عشق اقتضای محو و فنا می کند و جز بفنا این راه را قطع نمی‌توان کرد ، هستی و وجود مانع وصول است و کسی که یك ذرّه هستی دارد از صفای صوفیان بدور است ، با ذکر صوفی و صفا شیخ می گوید که تصوّف موهبت است و بکسب وجهد بنده بسته نیست و بدین مناسبت حکایتی از ابوسعید و پیرزنی که فرزندش را نزد او آورد تا صوفیی آموزد نقل می کند که نتیجه‌اش اینست که صوفیی که بوسعید بنشاند ناقص است و کسی که خدا صوفی کند مانند بوسعید کامل و صاحب درد است ، در اینجا شیخ بحثی دقیق پیش می کشد و میگوید کار آدمی مناسب آدمی است و کار خدا مناسب خدا و بنا

براین تصوّف بکسب حاصل نمیگردد و هرگز طبیعت و فطرت با جدّ و جهد متغیّر نمیشود امّا اگر عنایت حق در رسد هرچیز وهر کس در مرتبهٔ خود بکمال ممکن میرسد .

راست ناید صوفیی هرگز بکسب
خر کجا گردد بجدّ و جهد اسب
لیک اگر دولت رسد از جای خویش
یک خر عیسی بود صد اسب بیش

و با اینهمه ، جدّ و جهد بی‌نتیجه نیست ولی نباید تصوّر کرد که آن مستلزم تبدّل‌طبیعت است‌درصورتی که تصوّف آن است که ذات مبدّل گردد و جزو ، کل شود ، امّا تا عنایت نرسیده است آدمی همه ذُلّ است و کل نیست و تصوّف آنست که ذُلّ در کل محو شود ، آنگاه مثال میزند تصوّف را بفرو رفتن پای در گنج از آن جهت که امر اتّفاقی است و آمدنی است نه آموختنی ، چون ممکن است در اینجا تصوّر شود که پس سعی وعمل ما چه فایده دارد ، شیخ میگوید که جدّوجهدتو لازم است زیرا انبیا که خداوندان گنج بودند بوسیلهٔ هدایت و ارشاد خود راه گنج را که طاعات و عبادات است نشان داده‌اند و تا در آن راه نروی پایت بگنج فرو نمی‌رود ، پس کوشش وطلب ما بمنزلهٔ رفتن در ویرانه‌ییست که یقین گنج آنجاست امّا جای آن بتحقیق معلوم نیست ، با وجود این نباید باعمال مغرور باشی و اگر پایت بگنج فرو رفت گمان بری که بجهد خود یافته‌یی زیرا درعالم‌حق کسب وجهد ما را ارزشی نیست ودست یافتن بگنج حقیقت محض عطاست آنگاه برای توضیح مطلب واینکه گنج بی‌رنج بدست نمی‌آید تمثیلی بدینگونه می‌آورد :

پادشاهی دختری‌ماننده‌ماه دارد مادام که‌تودرخانه نشسته‌باشی‌روی‌او‌نتوانی‌دید ، چاره‌آن است که برسر کوی او بنشینی تا مگر نظر وی برتو افتد و کارتو راست شود .

آن نظر از جهد تو ناید بدست   لیک بر درگاه می‌باید نشست

و این تمثیل چنانکه باید معنی موهبت و کسب و دلیل لزوم کسب را بخوبی روشن می‌سازد و نتیجه این است که نماز و عبادت باید کرد ولی هر عبادت مقبول درگاه نمی‌شود چنانکه حرّاق و سوخته برای گرفتن آتش است ولی هر کهنه و رکویی و کهنه‌پاره‌یی سوخته وحرّاق نمیشود، بهرحال رهروان بسوی گنج می‌روند و دست ازطلب نمی‌دارند. آنگاه شیخ زبان بملامت می گشاید که بی‌خبری و یاد خدا نمی کنی و بخود وآمال خود مشغولی، سرگشتگان حق دست در کار زده‌اند و تو از اسرار غافلی وپس از این مثل کسی که امید ندارد که نصیحتش کارگرافتاده باشد خود را بدینگونه تسلّی می‌دهد که شرط قبول این نصیحت درد است و کسی که درد ندارد لذّت کار دین را درنمی‌یابد و این مقاله بهمین‌جا تمام میشود.

مقالهٔ دوم

سالك پیش اسرافیل می‌رود و او را بصفاتی از قبیل حامل عرش وصاحب نفح صور که بیك دم زنده می کند وبدم دیگر می‌میراند، وصف می کند و تأثیر صور اسرافیل را در میرانیدن و زنده کردن مطابق آنچه در روایات آمده است باز میگوید و از او می‌خواهد که یا زنده‌اش کند و یا آنکه پاك بمیراندش ولی اسرافیل هم مانند جبرئیل از خوف خود و عجزی که در معرفت حق دارد سخن میگوید و سالك باز بپیر رجوع می کند و پیر میگوید که اسرافیل ملکی بزرگ است و با اینهمه در خوف خدا غرق است و مرتبهٔ او تسلیم است و چشم بر امرحق دارد ونایب حق است در ایجاد و هلاك گردانیدن خلق، پس نکته‌یی که پیردر این‌مقام تعلیم می کند تسلیم بودن سالك است‌نسبت بحق‌تعالی. در اینجا شیخ حکایت گبری را که در کشتی نشسته بود و کشتی‌بربالای موج ازاین‌سو بدان‌سو می‌افتاد و او آتش را بفریاد می‌خواست و ملّاح گفت آتش در این موج چه کار می‌تواند بکند و در اینجا چاره تسلیم است نقل می کند، باز شیخ از تقدیر

خداوند و تأثیر آن سخن پیش می‌آورد و بدین مناسبت حکایت گربه و موشی که در کشتی بودند و کشتی شکسته بود و اتّفاقاً گربه وموش بر روی تخته‌یی مانده بودند و ازهول دریا بایکدیگر آشتی داشتند ذکر می کند و نتیجه می گیرد که درقیامت نیز کار چنین خواهد بود و بمناسبت این حکایت از هیبت راه طلب یاد می کند و بعقیدهٔ اوحیرانی نزدیکان بیشتر و کار دوران آسانتر است ، دوحکایت در تأیید این نکته نقل می کند. حکایت پادشاه باغلام خودبین که او را بسبب آنکه بخود می‌نگریست و درشاه نظر نمی کرد پادشاه بدست خود کشت و دیگر حکایت سلطان محمود و غلام سرکش که بسبب خطایی بامر محمود گردنش بزدند ولی ایاز را بامر شاه از مجلس بیرون بردند تا او که پروردهٔ لطف است قهر شاه را نبیند ایاز گفت ای کاش مرا نیز می کشت و از غم و تیمار رها می‌ساخت .

ای عجب چون این سخن بشنید ایاس
گفت فرّخ آنکه شاه حق شناس
گردنش یکبار زد یکبار رست
تا قیامت از غم و تیمار رست
کار من بنگر که روزی چند بار
می‌شوم از تیغ هیبت کشته زار
با ادب در پیش سلطان تن زدن
سخت‌تر باشد ز صد گردن زدن

نکتهٔ دیگر آنکه لطف حق در حق هر که بیشتر می‌شود بیشتر آزارش می‌دهد و این دلیل دیگر است براینکه کارنزدیکان دشوارتر است از دوران .

حکایتی ظریف درذیل این مطلب ازشبلی و دیوانه‌یی که آشنای حق بودنقل می کند که بسیار جذّاب و مؤثر ساخته و مضمونش اینست :

شبلی دیوانه‌یی را دید که از سیمای او معلوم بود آشنای حق است ، اوشبلی را گفت که چون سحرگاه مناجات کنی با خدا از زبان من بگو :

دور کردی از پدر وز مادرم — ژنده‌یی نگذاشتی اندر برم
پردهٔ عصمت ز من برداشتی — در غریبی بیدلم بگذاشتی
کردی آواره ز خان و مان مرا — آتشی انداختی در جان مرا
آتش‌تو گرچه درجانم خوش‌است — برجگر بی‌آبیم زآن آتش است
بستی از زنجیر سر تا پای من — تا رهایی یابم از تو وای من
گر ترا گویم چه میسازی مرا — در بلای دیگر اندازی مرا
نه مرا جامه نه نانی می‌دهی — نان چرا ندهی چوجانی می‌دهی
چند باشم گرسنه اینجایگاه — گر نداری نان ز جایی وامخواه

شبلی از پیش او دور شد ، دیوانه آوازش داد که آنچه گفتم باوی نگویی که از این بتر خواهد کرد .

تصوّر می‌شود که با این حکایت شیخ ما اندیشیده است که مگر مردم از خدا نومید شوند بدینجهت می گوید در زیر هربلا گنجی نهاده است وحکایتی می‌آورد از دیوانه‌یی که نان خواست و کسی گفت که برای تو اینك غذا می‌آورم و دیوانه گفت آواز بلند مکن تا خدا نشنود زیرا نمی گذارد که برای من نان بیاوری . پس از این حکایت ظریف درتأیید مطلب سابق شیخ می گوید که گرسنه داشتن خاصان برای آن است که ازجان سیر آیند و گرسنهٔ جانان شوند ، باز حکایتی خوش‌مزه از دیوانهٔ دیگر نقل می کنند که بسوی صحرا رفته بود و گرسنه شده بود و از خدا نان می‌خواست و می گفت ازمن کسی در عالم گرسنه‌تر نیست ، او یکتنه در دشت می‌رفت بگرگی گرسنه بازخورد ، گرگ براوتاخت و دیوانه برخود لرزید ، گفت

خدایا ازخود گرسنه‌تر دیدم ، بی‌نان سیرشدم ، جان من بمن باز گذار .

حاصل آنکه باشیوه و کارهای خدا باید ساخت وطلب باید کرد که **حق وصال** و قرب نصیب کند و برای اثبات این مطلب حکایتی از دیوانه‌یی که در شهر نیشابور بوده ذکر می کند که لطف چندان ندارد .

مقالهٔ سوم

سالك پس از نومیدی از اسرافیل و دانستن حدّ وجودی و مرتبهٔ سلوك او ، پیش میکائیل میرود و او را که خازن ارزاق است و کلید باران و روزی در دست اوست بمدد می‌خواهد و درخواست می کند که وی را تربیت کند و از طلب برهاند .

میکائیل میگوید من نیز مانند تو در این درد فرو مانده‌ام ، باران اشك من است ، رعد فریاد دل پردرد من ، من در کار خود سر گشته‌ام ، این گره از دست من گشوده نمی‌شود ، سالك بپیر بازمی گردد و ماجرای خود را با میکائیل باز میگوید پیر می گوید که میکائیل‌مجرای رزق مردم است ، ولی نباید او را رزّاق دید ، رزّاق حقیقی خداست ؛ پس از آن شیخ حکایتی از حاتم اصم که نکته‌دانی صوفیه و قدرت ایشان برجواب از آن معلوم میشود نقل‌می کند و حاصل آن حکایت اینست که رزق از حق میرسد و نتیجه آن است که در این‌مرتبه یعنی درجهٔ میکائیل ، چشم برلطف و رزّاقی حق باید گماشت و همه را از او باید دید تا کار تمام گردد . آنگاه حکایت موسی و برخ اسود را نقل‌می کند که از آن حکایت درجهٔ لطف و رحمت الهی‌نتیجه گرفته می‌شود و بعد از آن خوردن و خفتن و علاقهٔ آدمی را بدانها نکوهش می کند و چنین کسی را با خر برابر می‌شمارد و میگوید عمری که بخون خوردن و حرص و آز بگذرد عمر نیست و عین مرگ است و باشارت میرساند که تا بر قهر حق خو نکنی و این وادی را نپیمایی شراب لطف اونخواهی نوشید چه یك‌نظر لطف حیات ابدی می‌بخشد و در پایان حکایتی از محمود غزنوی نقل می کند که

نظر او مردی را که بدار کشیده بودند از کشتن نجات داد و مقصود از آن حکایت تأثیر لطف و نظر عنایت الهی است .

مقالهٔ چهارم سالك پیش عزرائیل می‌رود و پس ازوصف عزرائیل بقابض الارواح و صفات دیگر که در روایات مذهبی آمده است و بیان اینکه او اگرجان میگیرد بجانان زنده می کند سالك می‌خواهد تا او را بمیراند وزنده دل کند ، عزرائیل شکایت آغاز می کند که کاری بس صعب دارم و دردی نا گفتنی، جان مردم می‌ستانم و هنگام جان ستدن خون می گریم ، از من مشکل تو حل نمیشود .

سالك نزد پیر باز می گردد و پیرمیگوید که عزرائیل مظهر قهرومعدن مرگ و هلاك است .

آنگاه شیخ از دشواری مرگ و بی‌اعتباری زندگانیی که پایانش مرگ است ومردم آن را آسایش فرض می کنند سخن میگوید و بدین مناسبت قصّه‌یی از حسن بصری نقل می کند که برسرخاك مرده‌یی گفته بود ، گور آخر منزل این جهان و اوّلین منزل آن جهان است ، آنگاه بسرسخن خود یعنی بی‌ارزشی زندگی که آخرش مرگ است بازمی گردد ومیگوید هیچکس درجهان نیست که مصیبت زده وداغدیده نباشد و عمر آدمی را بچراغی تشبیه می کند که پس از مردن بدان دسترس نیست و همچنان که چراغ بدمی می‌میرد فاصلهٔ انسان تا مرگ و آن جهان تنها یك تب است ، و مرگ امر حتمی است و بمناسبت این مطلب چند حکایت که حاصل آنها ضروری بودن مرگ است ذکرمی کند ونتیجه می گیرد که چون مرگ در پیش است ظلم نباید کرد که ظلم آتشی است افروخته وبمناسبت ظلم وآتش حکایتی از بهلول می آورد که درزمستانی سرد کفشی بدست گرفته بود و پا برهنه در گل می‌دوید ، گفتند کجا میروی ؟ گفت بگورستان میروم تا خود را گرم کنم که در آنجا ظالمی را دفن

کرده‌اند و گوراو را ملائکهٔ عذاب بآتش انباشته‌اند. آنگاه نتیجه می گیرد که هرچه بظلم جمع کنند بیك ساعت ازدست میرود و داستان آن کسی که آب درشیرمی کرد و گاوش را سیلاب برد شاهد گفتهٔ خود می آورد. شیخ پس از نقل این حکایت بیاد مردن می‌افتد و حالت خود را بهنگام تذکر این معنی شرح می‌دهد، واو مطابق گفتهٔ خود گاه ازمرگ وحشت می کندو گاه ازشادی پای‌می کوبدزیرا می‌داند که مرگ سبب رهایی‌جان اززندان خاك است ودراینجاحکایتی نقل‌می کند که زنی‌برسرخاکی گریه می کرد، یکی از او پرسید که چرا گریه می کنی؟ گفت بر فرزند جوانم که زیر خاك است می گریم گفت تو درخاکی و او بنورپاك متّصل شده است، نتیجه آنکه آدمی‌بمرگ رهایی می‌یابد وبهنگام زندگی درزندان تن‌خاکی گرفتاراست، تن پیش خدا قدری ندارد ولی روح در حریم خاص می‌نشیند و بهمین جهت است که نوح را بنفرینی که براُمّت کرده بود خداوند عتاب فرمود. وقتی‌نوح از کفّار رهایی یافت و کشتی برسر کوه نشست، یکی از آن چهل‌تن کـه همراه وی بودند دکّان کوزه گری باز کرد، جبرئیل نزدنوح آمد که خدا می گوید این کوزه‌ها را بشکن نوح گفت اینهمه کوزه را که بخون دل بدست‌آمده نمیتوان شکست، جبرئیل‌پیام آورد که شکستن چند کوزه روا نیست، پس چرا تو نفرین کردی و هلاك عالمی خواستی.

یک دکان کـوزه بشکستن خطاست
یک جهان پُر آدمی کشتن رواست
خـود دلت می‌داد ای شیخ کـبار
ز آن همه مردم برآوردن دمـار

آنگاه شیخ از عنایت حق و عتاب و قهر او سخن میگوید و حیرت خود را در این مقام شرح می‌دهد وحال آدمی را تشبیه می کند بکسی کـه او را در کشتی

بنشانند و کشتی را بدریا در افکنند و باد مخالف بر کشتی بگمارند تا نفس کشتی نشینان بگسلد و میان لطف و قهر حیران مانند ، پس از این تمثیل باز شیخ بیاد مرگ و هول جان دادن می‌افتد وخوف عیسی را ازمرگ وهمچنین وحشت خلیل را از جان کندن در ضمن دوحکایت بیان می کند و نتیجه می گیرد که کار باید کرد و ترك دنیا باید گفت و بفکر عاقبت باید بود زیرا عاقبت دنیا داری با دست تهی رفتن است چنان که اسکندر جهان را مسخّر کرد وهنگام مرگ وصیّت نمود و گفت دست مرا ازتابوت بیرون گذارید تا مردم بدانند که با اینهمه دولت و گنج و لشکر بادست تهی از عالم می‌روم ، این مقاله بهمین حکایت ختم می‌شود .

مقالهٔ پنجم

سالك پیش حملهٔ عرش می‌رود وایشان را که عرش بردوش می کشند و در باطن با خداوند سروسرّی دارند بمدد می‌طلبد و راهنمایی می‌جوید .

حملهٔ عرش ازبیچارگی خود که بار گران بردوش دارند و درهوا معلّقند سخن می گویند و سالك را نومید باز می گردانند . سالك نزد پیرخود می‌رود و پیر میگوید که حملهٔ عرش دارای شوق‌اند و پیوسته طاعت حق می‌ورزند و بدین صفت اختصاص دارند . مطالبی که در این مقاله ذکر شده عبارت است از :

۱ ـ عشق خاصیت انسان است و ملك عاشق نیست و از این جهت ملایکه خدمتگزار انسانند .

۲ ـ ملائکه آدم را از آن جهت سجود کردند که ازجان آدم بحق راه یافتند و از او عاشقی آموختند .

۳ ـ فرشتگان ببویی قانعند و بوصال نمیرسند .

۴ ـ کسی آب می‌خورد که تشنه باشد . مقصود شیخ اینست که بمطلوب کسی میرسد که طالب باشد وگرنه مطلوب همه‌جا هست .

۵ ـ کار و عمل شرط وصول است ومیان آدمی و مطلوب او فاصله‌یی نیست امّا بکوشش این راه طی می‌شود.

۶ ـ بیان فضیلت آدم بر ملائکه ـ شیخ گفتهٔ سابق را تکرار می کند ومیگوید تا روح آدم آشکار نشد ملائکه بخدا راه نیافته بودند.

۷ ـ عرش دل آدمی است.

۸ ـ استدلال بر ترجیح انسان بر فرشتگان از آن جهت که مقصود از آفرینش انسان است و اگر آدمی نبود، وجود ملك هم فایده‌یی نداشت.

۹ ـ بیان اینکه رسیدن بکنه آدمی محتاج بسیر انفس است و کسی که در نفس خود سفر کند قدسیان را فرع خود می‌بیند.

۱۰ ـ اشتیاق بکار و عمل ضروری است و علم بنده باینکه خدا ناظر اعمال اوست در وی ایجاد شوق می کند.

حکایات

اوّل ـ نقل ابوطالب مکی درقوت‌القلوب که هرروز عدّهٔ بسیار از ملایکه جان می‌دهند و بازخداوند عدّهٔ دیگر را خلق می کند و مقصود آن است که ملایکه تاب عشق ندارند.

دوم ـ قصّهٔ مرگ جنید ومرغ سفیدی که برجنازهٔ او نشسته بود. نتیجه‌اش آن است که در مرغان نیز عشق اثر می کند و بیان مقام دل عارف که از همه‌چیز برتر است وخاص دوست است.

سوم ـ قصّهٔ هاروت و ماروت که در چاه بابل سرنگون‌اند و از ایشان تا آب فاصله‌یی‌نیست وهمچنان ازتشنگی می‌سوزند حاصل که‌مطلوب بما نزدیك است.

چهارم ـ تمثیلی بسیارظریف از قول یکی ازعرفا که کسی را گفت این‌همه خانه روبی مکن. خانه را چاهی کن و خاك را بیرون ریز تا آب از درون خانه

بجوشد ـ و نتیجهٔ آن تحریض برسعی وعمل و بیان این مطلب است که مقصود از خود آدمی بیرون نیست .

پنجم ـ حکایت ابوموسی مرید بایزید که درخواب دید عرش را برسر گرفته است و دیگر روز بایزید مرده بود و او در زیر تابوت بایزید رفت و جنازه‌اش را بر سر گرفت و تعبیر خواب خود را دریافت ، نتیجه آنکه مرد خدا عرش است .

ششم ـ داستان مناظرهٔ دیك و کاسهٔ زر . نتیجه آنکه بآزمایش قیمت هرچیز معلوم میشود .

هفتم ـ داستان بوسعید که بآسیا رفت و گفت آسیا نمودارصوفی‌است ، پیوسته آشفته و بیقرار است ، درشت می‌ستاند و نرم باز می‌دهد . نتیجه‌آنکه مردصوفی از کار نباید باز ایستد و باید خلق نیکو داشته باشد .

هشتم ـ داستان بیقراری مجنون درعشق‌لیلی ونصیحت پدر که تا چندخویش را رسوا میکنی و جواب مجنون که من این رنج را بخاطر لیلی می کشم و لیلی از عشق من‌آگاه است ، مقصود آن است که علم سالك باینکه حق تعالی ناظر اعمال اوست وی را بر کار می‌دارد و بشوق برمی‌انگیزد .

نهم ـ عشق گدا برایاز و گفتن محمود که ایاز ازآن من است و پاسخ گدای عاشق که اگر ایاز از آن تو است ، عشق آن تو نیست . حاصل آنکه عشق مطلوب بالذّات است .

مقالهٔ ششم سالك شکایت پیش عرش می‌برد و او را باوصافی که در روایات دینی و گاهی نیز بآنچه فلاسفه دربارهٔ فلك اطلس گفته‌اند وصف می کند و او را برهنمایی خویش برمی‌انگیزد ، عرش حالت خود را درمحرومی اووصال‌شرح می‌دهد سالك سوی پیرخود بازمی گردد و پیرمی گوید عرش مظهر رحمت الهی است .

مطالب

۱ ـ فضیلت رحم و شفقت بر زیردستان .

۲ ـ تأثیر دعا و اینکه دعای مظلومان کار ظالمان را زیروزبر می کند .

۳ ـ هیچ مقامی برتر از رحیمی نیست .

٤ ـ پرواز و میل بآزادی صفت دلهای پاك و نفوس عـالیه است ، بعقیدهٔ شیخ میل آدمی بپیشرفت و ترقی نمودار علوّ نفس و جنسیّت او با عالم الوهیّت است .

۵ ـ تأثیر رحم و شفقت درحیوانات .

٦ ـ رحم صفت خداست .

۷ ـ همه عالم جویای خدا هستند و کافر ومسلم طلبکار حق‌اند . فرق درقبول و ردّ اوست .

حکایات

اوّل ـ قصّهٔ ملکشاه که غلامان او گاو پیرزن را کشتند و دادخواهی پیرزن و بخشیدن ملکشاه هفتاد گاو از مال خود بدو و تنبیه کردن غلامان متجاوز کـه نتیجهٔ آن فایدهٔ رحم بر زیردستان و اجرای عدالت است .

دوّم ـ داستان سفیان ثوری که بلبلی را از طفلی خرید و آزادش کرد و بلبل با او انس گرفت وبعد ازمرگ برسر خاکش می‌نشست . نتیجهٔ آن ، شفقت برحیوانات و اینکه آنها نیز نیکی را ادراك می کنند .

سوّم ـ قصّهٔ نظام‌الملك که باغبانی سه خیار نزد او آورد و او هرسه را خورد و سی دینار زر باغبان را صلت داد و آن خیارها تلخ بود ولی نظام‌الملك برای‌رعایت خاطر باغبان آن را برزبان نیاورد کـه نتیجهٔ آن تحریض برشرم و حیا و مراعات خاطر زیردستان است .

چهارم ـ قصّهٔ محمود و یکی از عمّال که مال دیوان را خورده بود و مؤاخذهٔ

محمود که بچه دلیل این مال را تلف کردی و جواب او که تو مال بسیار داری و من هیچ ندارم و باعتماد گذشت تو این کار کردم که باز نتیجه‌اش با حکایت سابق یکی است .

پنجم ـ داستان فرعون و کنیزکان که وقتی تابوت موسی را بر روی آب دید گفت هر که آن تابوت را بیارد آزادش می کنم و چهارصد کنیزك خود را در آب افکندند و تنها یکی تابوت را از آب گرفت ولی فرعون هرچهارصد را آزاد کرد برای اینکه بامید آزادی خود را در آب افکنده بودند که نتیجهٔ آن نیز مانند حکایت نظام‌الملك است .

مقالهٔ هفتم

سالك نومیدوار از نزد عرش بسوی کرسی میرود و آن را بصفاتی که منجّمین در بارهٔ فلك البروج گفته‌اند و پاره‌یی ازروایات مذهبی که درشأن کرسی آمده است توصیف می کند و از او نیز می‌خواهد که بمطلوب دلالتش کند .

کرسی جواب می‌دهد که من نیز سرگردان این راهم و ازمن هدایت طلبیدن آب ازسراب جستن است ، سالك نزد پیرمی‌آید و واقعهٔ خود را بازمی گوید و پیر کرسی را مظهر طلب معرّفی می کند بدان جهت که پیوسته در گردش و حرکت است .

مطالب :

١ ـ ذوق از شوق می‌زاید .

٢ ـ پادشاهی حقیقی داشتن ذوق معنوی است .

٣ ـ بیان بی‌اعتباری دنیا .

٤ ـ عدل راه بدست آوردن آخرت است .

٥ ـ عدل آن است که رعیّت را مانند خود بخواهند .

٦ ـ کسی بحقیقت عادل است که داد از نفس خود بستاند و در اجرای عدل فرق نگذارد و خلق را مانند خود دوست دارد.

٧ ـ بیان اینکه غنای حقیقی در ثروت بسیار نیست و اینکه بمقدار غنای ظاهری حاجت افزایش می‌یابد.

٨ ـ عزّت در استغناست و ذلّت و خواری در حرص است.

حکایات:

اوّل ـ داستان هرون‌الرّشید و ملاقات او با عابدی که گفت ملك و پادشاهی تو شربتی آب نمی‌ارزد که حاصل آن بی‌اهمیّتی ملك ظاهری است.

دوم ـ داستان انوشیروان و دیوانه‌یی که در ویرانه‌یی خفته بود و بانوشیروان گفت که تو چگونه عادلی و از حال من خبر نداری که این حکایت را شیخ بسیار عالی و زیبا ساخته و نتیجهٔ آن بیان معنی عدل و داد است.

سوم ـ داستان پادشاهی که قصری ساخت وخانهٔ پیرزن را بظلم گرفت وداخل قصر خود کرد و بنفرین پیرزن آن خانه ویران شد که حاصل آن بیان نتیجهٔ ظلم و ستمگری است.

چهارم ـ داستانی بسیارظریف از بهلول که عین‌آنرا نقل می کنیم:

ناگهی بهلـول را خشکـی بخـاست
رفت پیش شاه از وی دنبه خـواست
آزمایش کـرد آن شاهش مـگر
تـا شناسد هیچ بـاز از یکدگـر
گـفت شلغم پاره باید کـرد خرد
پاره کـرد آن خادمیش و پیش بُرد

اند، کی چون نان و آن شلغم بخورد
بر زمین افکند و مشتی غم بخورد
شاه را گفتا کـه تا گشتی تو شاه
چـربی از دنبه برفت این جایگاه
بـی حلاوت شد طعام از قهر تـو
می ببایـد شد بـرون از شهر تـو

که حاصل آن نمودن زیانهای ظلم و ستم است .

پنجم ـ داستان دیگر از بهلول که غذای خلیفه را بسك داد و گفت نگویید که این غذای خلیفه است ، اگرنه سگان هم نمی‌خورند کـه نتیجهٔ آن با سابق یکسان است .

ششم ـ داستان سنجر و زاهد که او را نصیحت گفت و از ظلم و ستم برحـذر داشت .

هفتم ـ داستان پیری که یك درم سیم یافت و گفت آن را بمحتاج‌ترین خلق خواهم داد و آن‌را بپادشاه داد که نتیجهٔ آن‌بیان این مطلب است : آنانکه غنی‌تراند محتاج تراند .

هشتم ـ قصّهٔ رکن‌الدین اکّاف و سنجر که او را گفت ای سنجر تو مستحقّ زکاتی و درویش ترین خلقی زیرا آنچه داری مال دیگران است کـه حاصل آن بی‌اعتباری ملك ظاهر است .

نهم ـ داستان‌محمود وسدید عنبری که‌آیهٔ « تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشاءُ » را برای محمود تفسیر کرد و گفت عزّت از آن من است و ذلّت نصیب تو زیرا من بدانچه دارم قناعت می کنم و روی درخدا آورده‌ام و تو با این ملك ولشکر بی‌قیاس

از پای نمی‌نشینی وحرص می‌ورزی که حاصل آن ترجیح قناعت بر توانگری مقرون بحرص است.

دهم - داستان بهلول که بر تخت هرون‌الرشید نشست و غلامان هرون او را بچوب و سنگ زدند و گفتن بهلول که من بیك دم نشستن این همه رنج دیدم تو که عمری برین تخت نشسته‌یی تا چه خواهی‌دید که مقصود از آن توجّه بزحمت و رنج و عاقبت بیم انگیز ملك طاهری است.

مقالهٔ هشتم

سالك پیش لوح می‌رود و لوح را بصفاتی از قبیل قابل آیات وحامل‌الفاظ ، نقشبند حکم‌دیوان ازل وصف میکند و چارهٔ کار از او می‌جوید ، لوح جواب می‌دهد که من نیز در این راه بی‌قرارم و طفل این مکتبم و هر خط که از قلم بیرون افتد می‌خوانم ، قابل نقشم هر نقش که برمن نهند می‌پذیرم ، چارهٔ درد تو بدست من نیست.

سالك پیش پیر باز می گردد و حال خود را شرح می‌دهد پیر می گوید که لوح محفوظ نمودار مرتبهٔ علم است و اسرار بر آن پدید می آید و بر آن لوح گاه نقش محنت و گاه نقش دولت آشکار می گردد.

مطالب :

۱ - محنت و دولت و سعادت و شقاوت از غیب می‌رسد و معلول غرض و علّتی نیست زیرا کار حق بی‌علّت است.

۲ - مذهب و دین از لوازم عالم حدوث است.

۳ - دانستن این نکته که فعل‌حق بی‌علّت است سالك را بمقام رضا می‌رساند.

٤ - همه چیز را خوش باید دید و بهمه حال خوشی باید جُست.

٥ - سرّ کار از همه کس پنهان است.

٦ - وجود خود را بحق پیوسته باید کرد و یکی از صفات را اوّل بار بصفات

الهی متّصل باید ساخت تا درخت وجود تر و تازه بماند .

۷ ـ موت اختیاری اصل کار است .

۸ ـ شغل نفس مانع طلب است .

۹ ـ جُستن جان شیرین و نوردین فرض‌تر از طلب روزی است .

۱۰ ـ از عادت دور باید بود زیـرا هرچه برسبیل عادت رود بـا حقیقت سرو کار ندارد .

۱۱ ـ دنیا از آنِ ابلیس است و بازار اوست .

حکایات :

اوّل ـ حکایت ذوالنون و گبری که ارزن در روز برف برصحرا می‌پاشید و ذوالنون بنظر حقارت در او نگریست و سال دیگر او را درطواف کعبه یافت .

دیـد او را عاشق آسا در طـواف
گفت ای ذوالنون چرا گفتی گزاف
گـفتی آن نپذیرد و بیند ولیک
دیـد و بپسندید و بپذیرفت نیک
هم مـرا در آشنایـی راه داد
هم مـرا جان و دلـی آگاه داد
هم مـرا در خانهٔ خود پیش خواند
هم مـرا حیران راه خویش خواند
هست در بیت اللّهم همخـانگـی
بـاز رستم ز آن همه بیگانـگی
ز آن سخن حالی بشد ذوالنون زجای،
گـفت ارزان می‌فروشی ای خدای

که نتیجه‌اش این است که کار حق از روی علّت نیست.

دوم ـ حکایت دیوانه‌یی که گفت خلق درعلّت می‌زیند و من ازعالم بی علّتی می‌رسم، نتیجهٔ آن اینست که بعالمِ خدایی باید رسید که نیك‌بختی در آن است.

سوم ـ حکایت مردی که «خوش خوش» نام او بود و عادت داشت که هرچه بدو میرسید خوش‌خوش می گفت وحاصلش آن است که خوشی باید جُست.

چهارم ـ حکایت دیوانه‌یی که در بغداد سنگ بر گرفت وبردکان شیشه گری زد و همه شیشه‌ها را شکست و گفت از صدای شکستن شیشه‌ها لذّت می‌برم. نتیجه آنکه آنچه ما می‌دانیم از ظاهر کار است و بسروصدا دلخوشیم.

پنجم ـ حکایت معشوق طوسی که در بازارعطّاران بسرانگشت غالیه‌بر گرفت و بزیر دم خر نهاد. نتیجه‌آنکه مردم ازسرّ کار خبر ندارند، همچنانکه خر بوی مشك ادراك نمی کند.

ششم ـ حکایت دیوانه‌یی که روز آدینه درپیش مسجد می‌نشست و آینه در روی مردم می‌داشت نتیجه آنکه مردم درکار خود غرق اند و پروای حق ندارند.

هفتم ـ داستان سجده کردن ابلیس و پرسیدن عیسی که این سجده کردن از چیست و جواب او که من بسجده کردن عادت کرده‌ام و حاصل آن فرق میان عبادت و عادت است و بیان اینکه عبادتی که از روی عادت باشد مفید نگردد.

هشتم ـ داستان سلیمان که از خدا خواست که ابلیس را بیکار کند و در بند کشد که مقصود از آن بیان حکمت وجود ابلیس و قوای شهوانی است.

مقالهٔ نهم

سالك پیش قلم می‌رود و قلم را بصفاتی که مناسب است با مضامین آیات قرآن واحادیث وصف می کند و از او علاج درد خود را مطالبه می کند، قلم می گوید که من مجرای علم و معرفت و اراده و قدرتم و برلوح حیران و بی‌اراده می‌روم، چارهٔ کار نتوانم کرد. سالك پیش پیر خود

میرود و پیر می گوید که قلم مظهر قدرت است و نقش هرچیز بوسیلهٔ او پدید می آید .

مطالب :

۱ ـ راست رو و مستقیم باید بود تا کام دل حاصل شود .

۲ ـ راه هرطالب جداست .

۳ ـ در هر کاری تمام و کامل باید بود تا مراد حاصل شود .

٤ ـ کسی که عشق ندارد ، ازجملهٔ ستوران است .

٥ ـ عشق درهمه ذرّات جهان ساری است و همه عالم عاشق‌اند .

٦ ـ عاشق چست وچالاك است .

۷ ـ احوال‌عشق مختلف است و گدازش ونوازش با هم است وتا گدازش‌نباشد نوازش نیست .

۸ ـ مرتبهٔ فقر بی‌رنج حاصل نمیشود .

۹ ـ دنیا و آخرت ضدّ یکدیگرند .

حکایات :

اوّل ـ حکایت ذوالنون و مریدی که چهل سال ریاضت کشیده بود و ذوقی نیافته و ذوالنون او را بترك ریاضت مأمورساخت و بمراد رسانید که حاصل آن بیان این‌مطلب است که هرطالبی‌از راهی‌خاص بمطلوب میرسد وهمه را بیك روش‌ریاضت نمیتوان داد .

دوم ـ حکایت دزدی که او را بر دار کرده بودند و شبلی پای او را بوسید که مقصود ازآن بیان اینست کـه هر کس باید درکار خود تمام وکامل باشد و جان دربازد .

سوم ـ حکایت مرد قلب زن که لباس صوفیان پوشیده بود و چون گرفتار شد

جامهٔ صوفیان از تن بدر کرد و گفت اینك برای مجازات حاضرم و پادشاه او را بواسطهٔ صدق وراستی بخشید ونتیجهٔ آن بیان منافع صدق و اخلاص در کاراست .

چهارم ـ داستان واعظی که برسر منبر رفت و یکی در مجلس گفت که خر خود را گم کرده‌ام و واعظ در صفت عاشقان سخن می گفت و از اهل مجلس پرسید که آیا در میان شما کسی هست که هرگز عاشق نشده باشد و برخاستن یکی از حاضران که من‌عاشق نشده‌ام وبیان واعظ که اینك خربرو فساری بیار و او را ببر که منظور ازآن بیان لزوم عشق ومحبّت است و اینکه کمال انسانیّت درعاشقی است .

پنجم ـ حکایت بوسعید و لقمان سرخسی که در یك دست سنگی و در دست دیگر سوخته‌یی (حرّاق) داشت که مقصود بیان این مطلب است که در سلوك عنف و زجر همچنان لازم است که لطف و مرحمت .

ششم ـ حکایت نظام‌الملك که برپلی می گذشت و یکی را در زیر پل دید که بآسایش خفته است و گفت که چه خوش خفته‌یی حاصلش اینست کـه فراغت بـا ریاست جمع نمی‌شود .

مقالهٔ دهم

سالك نزد بهشت می‌رود و از آیات قرآن و حدیث ، بهشت را وصف می کند و درمان درد خود ازو می‌جوید و بهشت شکایت آغاز می کند که من گرفتارم و بیشتر بهشتیان ابلهند و من جای ابلهانم ، از من درمان درد چه میطلبی سالك باز پیش پیر می‌رود و پیر می گوید که بهشت تجلیگاه جمال حق است و کسی که معرفت حاصل کند در همین جهان از آن تجلّی نصیب برمی گیرد .

مطالب :

۱ ـ اهل‌دل‌خدا را در همین جهان می‌بینند وبنقد دربهشت‌اند ومانند زاهدان در انتظار وعده بسر نمی‌برند .

۲ ـ بهشت در برابر وصال حق ارزشی ندارد .

۳ ـ عالم همه اوست و مرد حق همیشه خدا را می‌بینند .

٤ ـ عارف درهرچه بنگرد خدا را مشاهده می کند .

٥ ـ برای دیدار خدا دیدهٔ قوی لازم است و بینش بسیار ضرورت دارد .

٦ ـ عشق فرزند آدم انجام پذیرنیست .

۷ ـ آدم از عرش برتر است .

۸ ـ تکرار این مطلب که دیدهٔ حق بین شرط ادراک جمال است .

۹ ـ ارزش آدمی باندازهٔ مشاهدهٔ اوست .

۱۰ ـ عشق عاشق سبب جلوهٔ معشوق است .

۱۱ ـ شرط وصول بزندگی حقیقی ، بندگی است .

۱۲ ـ بندگی از خودشناسی کمال می‌یابد .

حکایات :

اوّل : حکایت بایزید و حساب خواستن او از خداوند و پاسخ حق تعالی که روز قیامت ترا نعمت دیدار خواهم بخشید که مقصود از آن بیان حصول رؤیت حق است .

دوم : حکایت عاشقی که میمرد ومی‌خندید و از اوپرسیدند که چرا می‌خندی و گفتن‌او که خندهٔ من ازعشق است که جان برمعشوق می‌فشانم ونتیجهٔ آن‌اطمینان عاشقان حق است که بمطلوب خواهند رسید .

سوم : داستان زلیخا ویوسف و چاره جویی زلیخا که خانه‌یی ساخت وصورت یوسف را بردر و دیوار آن نقش کرد ، نتیجه آنکه خدا در همه چیز و از همه‌چیز جلوه‌گر است .

چهارم : داستان مجنون که در کوی لیلی‌رفت و در و دیوار را می‌بوسید و از او پرسیدند که بوسه بر در و دیوار چه فایده دارد و جواب مجنون که من از در و

دیوار روی لیلی را می‌بینم که نتیجهٔ آن مثل حکایت سابق است و دربیان این نکته است که عارف خدا را در همه چیز می‌بیند.

پنجم: حکایت آن عرب که بپنج انگشت غذا می‌خورد و از او پرسیدند که چرا بپنج انگشت غذا می‌خوری گفت برای اینکه شش انگشت ندارم و گرنه بشش انگشت غذا می‌خوردم که مقصود از آن بیان اینست که برای دیدار حق سرتا پای چشم باید بود.

ششم: قصهٔ آن واعظ که در وصف خدا می گفت که بردامن کبریای اوهر گز گردی نمی‌نشیند و صاحبدلی از پای منبر برخاست و گفت این همه خاکیان چون گرد بردامن کبریای حق نشسته‌اند. حاصلش اینست که کار جز ازحق نمی گشاید.

هفتم: داستان محمود وایاز که هریک بآنچه داشتند فخرمی کردند ومحمود از ملک و لشکرخود سخن می گفت و جواب دادن ایاز که اینهمه داری ولی مانند من محمودی نداری. نتیجهٔ آن نظیر حکایت سابق است یعنی بنده جز خدا پناهی ندارد.

هشتم: حکایت کسی که از خدا مهمان می‌خواست و گفتند که فردا برای‌تو مهمانی خواهیم فرستاد و درآن روز سگی بدرخانه‌اش آمد و او را رد کرد. نتیجه آنکه هیچ موجودی را بچشم حقارت نباید دید زیرا ممکن است محلّ توجّه حق باشد.

نهم: داستان خضر که صاحبدلی را گفت می‌خواهی تا با من یار باشی و او جواب داد که نه، زیرا توآب حیات نوشیدی تا زنده بمانی و من می‌خواهم در راه دوست جان را فدا کنم، صحبت من وتو صحبت سنگ و سبو است. نتیجه آنکه عاشق، تنها وصال مطلوب را می‌جوید و بحیات خود علاقه ندارد.

دهم: داستان هارون که قصهٔ مجنون را شنید و می‌خواست که لیلی را ببیند

وقتی که او را دید درنظرش پسندیده نیامد و مجنون را گفت که لیلی را چندان جمال نیست و جواب مجنون که شرط ادراك جمال، نظر است. نتیجه آنکه عشق از نظر عاشق می‌خیزد و شرط آن داشتن دیدهٔ عاشقانه است.

یازدهم: قصهٔ کسی که از عارفی پرسید که مطلوبت چیست و اوجواب داد که جانی می‌خواهم که جمال‌حق را درآن ببینم و نظر بر روی او بدوزم و بیخبر بمانم تا قیامت برپا شود. نتیجه آنکه مطلوب عارف، مشاهدهٔ حق است.

دوازدهم: داستان ایاز و پوستینی که در خانه نهفته بود و هرروز بدان خانه میرفت و پرسیدن محمود که این پوستین را برای چه نگه‌داشته‌یی و جواب دادن ایاز که تا بندگی از یادم نرود. نتیجه آنکه ادب نگهٔ باید داشت و بعزّت و دولت مغرور نباید بود و ضعف بشری را فراموش نباید کرد.

مقالهٔ یازدهم سالك پس از نومیدی از بهشت، روی بدوزخ می‌آورد و پس از وصف دوزخ بعبارات شاعرانه و الفاظ دلکش که گاهی نیز بآیات قرآن و حدیث اشارتی دارد، دوزخ را بپایمردی می‌خواهد و از درد دل‌رهایی می‌جوید، دوزخ می‌گوید که من‌خود گرفتار زقّوم و حمیم و پیوسته از بیم در سوز و گدازم، دستگیر تو نتوانم بود. سالك بپیر باز می‌گردد و پیردوزخ را بدینگونه تأویل می‌کند که اصل دنیاست.

مطالب:

۱ ـ ربح دنیا خسران دین است.

۲ ـ تعریف دنیا بدینگونه که هرچه قابل حشر نیست و با آدمی بدان‌عالم نمی‌رود دنیاست که بعقیدهٔ او معنی دنیا اعمّ است از عالم حس.

۳ ـ ترك دنیا پادشاهی آخرت است.

۴ ـ تعلّق سرمایهٔ بندگی است.

۵ ـ نقد دنیا بند جان است و ترك آن رهایی از بیچارگی است .

۶ ـ ترك ماسوی‌الله اصل سلوك است .

۷ ـ هرچه پایدار نیست مردار است .

۸ ـ فرق جاهل و عالم در استفادهٔ از دنیا بدین است که عالم حرص نمی‌ورزد و جاهل حریصانه می‌خورد .

۹ ـ هر لقمهٔ دنیا صد بلا در پی دارد .

۱۰ ـ بیان مقام تارك دنیا و وصف او باینکه نور مطلق و صبح صادق است .

۱۱ ـ همه کس گرفتار دنیاست .

۱۲ ـ ترك دنیا اصل دین است .

حکایات :

اوّل : تشبیه طالب دنیا ، بجُعل وخنفسا که پیوسته سرگین جمع می کند و برنج بسیار تا درِ لانهٔ خود می‌برد ولی آنـرا بدرون لانه نمی‌تواند برد و بردر لانه آن را وداع می کند که منظور تمثیل رنج آدمی در گرد آوردن مال است ونبردن آن باخود بعالم آخرت .

دوم : داستان اهل نشابور که درفتنهٔ غز هرچه داشتند درخاك پنهان می کردند و دیوانه‌یی درآن شهر بربام بلندی رفت وجامهٔ کهنه‌یی را در سر چـوب پیچید و گفت ای دیوانگی من ترا بـرای چنین روزی ذخیره کرده‌ام کـه نتیجه‌اش بیان آسودگی کسانی است که از دنیا گذشته‌اند .

سوم : داستان مردی مجذوب حال که بگورستان رفته بود و ده جنازه آورده بودند تا برآنها نماز بخواند و همین که بریکی نماز می‌خواند دیـگری را درپیش می‌آوردند و او برآشفت که این کاری دراز است و هرزمانی برمرده‌یی نمی‌توان نماز

خواند، برهمه یکباره نماز می‌خوانم کـه منظور از آن اینست که دنیا را بیکباره ترک باید گفت.

چهارم: قصّهٔ آن مرد عامی که میدوید تا نماز مرده از او فوت نشود و مردی مجذوب گفت مگرغذای گرمی ذخیره کرده‌اند و می‌ترسی که سرد شود و از آن جهت بشتاب می‌روی که نتیجهٔ آن تمثیل دنیا بمردار ومذمّت کسانی است که بدان عشق می‌ورزند و درطلب آن شتاب می کنند.

پنجم: قصهٔ دیوانه‌یی که در گورستان رفت و در آنجا میخواستند مرده‌یی را دفن کنند، وقتی کرباس کفن‌را دید گفت این کفن از تن مرده بیرون می‌آورم زیرا من عریانم و هیچ لباس ندارم، گفتند بردن کفن مرده روا نیست، گفت پس چـرا شما روز وشب کفن ازمرده باز می کنید. که نتیجهٔ آن باحکایت سابق یکسان‌است.

ششم: قصّهٔ مرغی که بردرختی پرید و بانگ می‌زد وسلیمان گفت کـه این مرغك از دنیا گله می کند که نیم خرما بیش‌نخورده‌ام. نتیجهٔ آن تحریض برقناعت و کم خواری است.

هفتم: قصّهٔ ابوسعید ابوالخیر که بحمّام رفته بود و پیری با وی بود و گـفت حمّامی خوش است، شیخ پرسید که سبب خوشی آن چیست، گفت وجود تو، شیخ گفت به از این باید و آن پیر گفت تو بگوی گفت سبب خوشی آن است کـه جز سطلی و ازاری با خود نداری. نتیجه آنکه خوشی در تجرید و ترك تعلّق است.

هشتم: قصّهٔ هارون که در گرمگاه روز می‌رفت و خـویش را در سایهٔ میلی کشید و بهلول گفت ترا که سایهٔ میلی از دنیا کفایت می کند باغ و منظر و ایوان و خیل چه می کنی که نتیجهٔ آن با حکایت سابق مشابه است.

نهم: داستان عالمی که در روزگار پیشین می‌زیست و چهارصد صندوق کتاب داشت و همه را بخاطر سپرده بود و خدا بپیغمبری که در آن زمان می‌زیست وحی

فرستاد که‌بآن مرد بگوی که این علم توفایده ندارد زیرا تودنیا را دوست می‌داری. مقصود این است که دوستی دنیا سر همه گناهان است و فایدهٔ علم و معرفت را نیز از بین می‌برد.

دهم: قصّهٔ بوقلمون که بگفتهٔ عطّار حیوانی است دریایی و می‌تواند خـود را بهرشکل که بخواهد بسازد وباین‌حیله حیوانات دریا را شکار کند که مقصود از این تمثیل، آن است که دنیا بصورت مراد هر کس جلوه می کند ودینش‌را تباه می‌سازد.

یازدهم: قصّهٔ عیسی که مردی را در غاری خفته دید و گفت برخیز و کار کن تا توشهٔ آخرت فراهم کنی، گفت من‌کاردوعالم را تمام کرده‌ام، عیسی پرسید که کار تو چیست گفت دنیا پیش من ارزشی ندارد.

عیسی مریم چو بشنید ایـن سخن
گفت اکنون هرچه می‌خواهی بکن
چـون ز دنیا فارغـی آزاد خـفت
خواب خوش بادت بخفت و شاد خفت

نتیجه آنکه ترك دنیا سر همه اعمال خیر است،

مقالهٔ دوازدهم

سالك پس‌از آنکه ازدوزخ نومید می گردد روی در آسمان می کند و با اوصافی‌شاعرانه‌آسمان را که سر گشته وپیوسته در گردش است بدستگیری می‌طلبد، آسمان سر گردانی خـود را دلیل بیچارگی می‌آورد، سالك نزدیك پیر می‌رود و پیر میگوید که آسمان نمودار سر گشتگی است و سببش آن است که خود را نشکسته و فانی نشده است.

مطالب:

۱ ـ چارهٔ سر گشتگی و عشق فنای شخصیّت است.

۲ ـ وصول بحق دشوار است.

۳ ـ سالك همیشه درحیرت است و با اینهمه پیوسته طلب وصال می کند .

٤ ـ آخر کار دانا و نادان سر گردانی است .

٥ ـ با دشواری و امتناع وصول ، طلب ، امری است ضروری .

٦ ـ خلق طالب محال‌اند .

۷ ـ دریای محبّت بی‌ساحل است .

۸ ـ درد ، عاشق را بوصال می‌رساند .

۹ ـ حدیث عشق را بیرون از زمان و در روزی که شب در پی آن نیست میتوان گفت .

حکایات :

اوّل : داستان شیخی که با مریدان خود آسیا سنگی از راه دراز می‌آورد و آسیا سنگ در راه شکست و شیخ را وجد و حالتی پدید آمد ، مریدان گفتند رنج ما ضایع ماند این‌چه جای‌حالت و وجد است‌شیخ گفت این‌سنگ ازسر گردانی و سر گشتگی نجات یافت وشکستن مایهٔ رهایی او شد ، من‌بر کشف این سرّ ، وجد و حال می کنم . نتیجه آنکه فنا و از خود گذشتن مایهٔ رهایی است .

دوم : داستان شخصی که پیش دیوانه‌یی رفت و او را واله و حیران دید دیوانه از او پرسید که چه می کنی گفت حق می‌طلبم گفت پس پنجاه سال مانند من‌خون می‌خور و رنج می‌بر . نتیجه بیان دشواری وصول و کامیابی درسلوك است .

سوم : داستان دیوانه‌یی که زار می گریست و می گفت کار من اینست که بر روی خاکستر بنشینم و پلاسی در گردن افکنم و ریسمانی برمیان بندم و خاك برسر ریزم و اشك می‌بارم و می گویم چه کنم چه کنم ؟ و اگر کسی از من بپرسد که حال تو چیست من باو بگویم نمی‌دانم و نمی‌دانم و با اینهمه چه کنم و چه کنم بزنم که مقصود توضیح و تصویر حالت کسانی است که درمقام حیرت‌اند .

چهارم : قصّهٔ کاملی که گفت کسی که بحج میرود باید اهل‌خود را وداع کند و باغ و مزرعه را ترك گوید و مردم را ازخود خشنود کند و مدّتی راه طی کند تا آخر بمکّه رسد ، وقتی که بدانجا رسید کارش‌چیست آنکه بی‌قرار باشد و گرد کعبه طواف کند . نتیجه آنکه :

تــا بدانی تــو کــه در پایان کار
نیست کس الّا کــه سرگردان کار

پنجم : داستان مرغ دار کوب که بر سلیمان عاشق گشت و سلیمان باو گفت اگر مرا می‌خواهی برای من چوبی بیاور که نه تر و خشك باشد و نه خمیده و نه راست و از آن روزگار آن مرغ درطلب چنین چوبی منقار برشاخ درخت می‌زند که مقصود از آن اینست که وصال حق امری است محال .

ششم : داستان آن پادشاه که دختری زیبا داشت ویکی بر اوعاشق‌شد وفرصتی جست و عشق خود را بادختر باز گفت ، دختر گفت شرط وصال من اینست که یك جوال ارزن در راهی ریخته‌اند ، سوزنی برداری و یك یك دانهٔ ارزن را از خاك جدا کنی و در جوال ریزی که نتیجهٔ آن با قصّهٔ سابق نزدیك است .

هفتم : داستان آن صوفی که از شیخی پرسید که تو درجهان گشته‌یی باز گو تا چه یافته‌یی گفت سی‌سال سیاحت کردم وجوی زر پیدا نکردم وا کنون درانتظار آنم که صد گنج زر حاصل کنم که نتیجه آن است که طلب در جان عاشق راستین هرگز ساکن نمی گردد و نومیدی بدو راه نمی‌یابد .

هشتم : داستان‌اسحاق موصلی که غلامی‌داشت آبکش که شب و روز از دجله آب می کشید و روزی از او پرسید که چگونه‌یی گفت کار سختی دارم زیـرا از یك طـرف آب دجله و از سویی دیگر تشنگان بی‌اندازه دارم ، آب دجله تمـام

نمی‌شود و تشنگان سیراب نمی گردند که مقصود از آن تمثیل حالت کسانی است که میان دین و دنیا مانده‌اند و دستشان بهیچکدام نمی‌رسد .

نهم : قصّهٔ سگ کـه کلیچه‌یی یافته بود و ماه را بر آسمان دیـد ، کلیچه را بر زمین انداخت که ماه را بگیرد ولی دستش بماه نرسید و باز گشت تا کلیچه را بردارد ، دید که کلیچه را برده‌اند و از این‌سو بآن سو می‌تاخت . نتیجه آنکه تـا گمشده‌یی نباشد و طلب در دل طالب قوّت نیابد مقصود حاصل نمی‌شود .

دهم : قصهٔ اویس که بطالبی گفت بایدخوف تو مانند کسی باشد که همه خلق جهان را بقتل رساند این چنین دردی و بیمی ممکن است ترا بمقصود رساند . کـه نتیجهٔ آن با نتیجهٔ حکایت سابق نزدیك است .

یازدهم : داستان کسی که از شیخ ابوالقاسم گرگانی پرسید که چرا در سماع نمی‌نشینی و او گفت نوحه گری در دل دارم که اگر نوحهٔ او را اهل آسمان و زمین بشنوند هلاك می گردند . که نتیجهٔ آن نیز مانند حکایات گذشته است .

دوازدهم : داستان بوعلی طوسی که در معرفت سخن می گفت تـا روز بآخر رسید و گفت دردا که این سخن کوتاه شد . نتیجه آنکه حدیث عشق بی‌نهایت‌است و هرگز بسر نمی‌رسد .

مقالهٔ سیزدهم

سالك پیش آفتاب می‌رود و آفتاب را باوصافی کـه در شعر فارسی معمول است می‌ستاید و ازو چاره جویی می کـنند ، آفتاب می گوید من‌خود رخ زرد این‌راهم و دائماً درسیروحر کتم و از توحیران‌ترم ، سالك پیش پیر می‌رود ، پیر می گوید آفتاب مظهر همّت است و هر که صاحب همّت باشد مانند خورشید بلند است .

مطالب :

۱ ـ همّت آن است که بهیچ چیز دل نبندی و ازهمه توانی گذشت .

۲ ـ گدای باهمّت ، شاه است .

۳ ـ بیان فایدهٔ شب‌زنده داری .

٤ ـ همّت بلند مرد را پایهٔ بلند می‌بخشد و دون همّتی‌بپایهٔ پست می کشاند .

٥ ـ راه حق را بعجز باید رفت .

حکایات :

اول : قصّهٔ پادشاهی که جشنی آراسته کرد و غلامی را که بتازگی خریده بود در مجلس آورد و ساقی را گفت که بدو جامی شراب ده ، او از دست ساقی جام نگرفت ، شاه اشارت بحاجب کرد و او از دست حاجب نیز جام نستد ، شاه وزیر را گفت تا بدو جامی دهد ، از دست وزیر هم جام نگرفت . شاه خود برخاست و جام پیش او برد ، او از دست شاه هم باده ننوشید ، وزیر برآشفت که ازدست شاه هم جام نمی گیری غلام جواب داد اینکه شاه بمن جام می‌دهد از آن است که ازدست کسی جام نمی گیرم . نتیجه آنکه همّت بلند باید داشت .

دوم : حکایت محمود و پیر خوشه چین که سلطان ازو پرسید این خوشه از کجا برچیده‌یی گفت از زمینی که متعلّق بسلطان نیست زیرا آن حرام است و محمود ازو پرسید که چرا مال مرا حرام می گویی و او گفت که این مال تو نیست و مال مردم است که گرفته‌یی و جمع کرده‌یی و من‌هرچند چیزی ندارم از گرفتن چنین مالی بیزارم و محمود در همّت او حیران ماند که نتیجهٔ آن بیان علوّ همت و فواید قناعت است .

سوم : داستان کسی که ازخفّاش پرسید که چرا روزبیرون نمی آیی ودر آفتاب نمی‌نگری وجواب خفّاش که‌آفتاب غروب می کند ومن‌طالب‌آفتابی هستم که‌هرگز غروب نکند که مقصود این است که بر آنچه پایدار نیست عشق نباید ورزید .

چهارم : داستان پشه‌یی که بردرخت چنار نشست و گفت بسیار زحمتت دادم ، اکنون برمی‌خیزم و زحمت می‌برم وچنار گفت که من از آمدن و رفتن تو بی‌خبرم .

منظور آنکه وجود وعدم ما پیش حق یکی است .

پنجم : داستان پادشاه وخاك بیز که می گفت خدایا آنچه من باید بکنم کردم اگر صبح خیزی شرط است ، صبح زود برخاستم و اگر کار و عمل ضرور است تا هم اکنون در کار بودم .

آنچه بر من بود آوردم بجای
کار اکنون با تو افتاد ای خدای

و شاه از گفتهٔ اوخوشدل شد و بدرهٔ زر بدو بخشید . نتیجه آنکه طلب راستین بمطلوب می‌رساند وآدمی باید وظیفهٔ بندگی را ادا کنند .

مقالهٔ چهاردهم

سالك نزد ماه می‌رود و در وصف او سخنان بسیار دلکش و زیبا می‌سراید و او را براهنمایی می‌طلبد ، ماه عذرمی آورد که من خود درطلب آفتاب سرگردانم ، از من چه می‌خواهی سالك بپیر رجوع می کند ، پیر می گوید که ماه نمودار عاشقی است که ضعیف حال است و در تلوین مانده است .

مطالب :

۱ ـ عاشق ناتمام و کم استعداد وصل‌را تحمّل‌نمی کند و درخون خود می‌رود .

۲ ـ مرد قوی درخور عشق است .

۳ ـ نامردی باختیار نیست .

٤ ـ نام آن است که حق نهد .

٥ ـ کار از نام برنیاید .

حکایات :

اوّل : حکایت صفیّه خاتون خواهر سنجر که بسیار زیبا بود و یکی از امرای عرب بر اوعاشق شد و درشکار نزد سنجر رفت وبزبان عربی‌خواهرش را خواستگاری

کرد ، طاهر بن مظفّر وزیر دریافت که اگر گفتهٔ او را برای سنجر ترجمه کند سنجر او را خواهد کشت و باین جهت بسنجر گفت که این مرد شوریده ثنای تو می گوید ولی محرمانه گفت تا بزندانش بردند ، صفیّه خاتون در زندان بدیدار او رفت و حال بر آن عاشق متغیّر گشت و بکلّی از دست رفت ، گفت تا شبانه او را نزد وی بردند ، هم آن خلوت را برنتافت وتحمل نکرد ، خاتون فرمود تا او را بمدرسه بردند تا مگر از نشست و برخاست طلبهٔ علم بیماریش زائل گردد ولی او درمدرسه بیمار شد وخاتون بتنها برسر او رفت در حالتی که او بکلّی از دست رفته بود و روز عمرش بسر رسیده ، چشم عاشق که برمعشوق افتاد جان سپرد و خاتون گفت عاشقی سخت ضعیف بودی وتوانایی عشق نداشتی ، نه در زندان تحمّل کردی و نه درخلوت برحال خود بودی و همین که برسر بالین تو آمدم جان سپردی ، با این حوصله و استعداد چرا پای درعشق ما نهادی که مقصود بیان این مطلب است که عاشقی درخور هر کم حوصله نیست و وصال را حوصلهٔ قوی باید .

دوم : حکایت آن مخنّث که ماری را دید و ببام فرار کرد ومی گفت کومردی و سنگی . نتیجه آنکه ضعف و ناتوانی مردان ضعیف حال ، اختیاری نیست .

سوم : حکایت آن بزرگی که پسر خود را رستم نام نهاد ولی او جبان وسست بار آمد . نتیجه آنکه صفات و معانی مؤثر است نه الفاظ و اسماء .

چهارم : حکایت بوسعید مهنه و کسی که فرزند خودرا بنام « جاویدان زیاد » موسوم کرد و آن طفل همانروز مرد . که نتیجهٔ آن با حکایت سابق یکسان است .

مقالهٔ پانزدهم سالك نزد آتش می‌رود و آنرا بصفاتی‌مقتبس از گفتهٔ فلاسفه وحکایات مذهبی وصف می کند و او را که وقتی رهنمون موسی بوده است بهدایت و دستگیری می‌طلبد ، آتش می گوید که من خود همیشه در تب و تابم وبرخاکستر می‌نشینم ، چگونه ترا توانم هدایت کرد . سالك بپیرخود

رجوع می کند، پیر می گوید که آتش عبارت است از حرص و آز کـه خلق را در گمراهی افکنده است.

مطالب:

۱ـ مذمّت زر.

۲ـ فائدهٔ مال در خرج کردن است.

۳ـ طرز تقسیم مال بدینگونه که آنرا سه قسمت کنند: بخورند و بدهند و قسم سوم را ذخیره کنند.

٤ـ دنیا گذران است.

٥ـ کار دیوان ومناصب دولتی جنون است.

٦ـ از وزارت بوی خون می‌آید.

۷ـ فضل و خرده دانی در شناختن عیب جهان است.

۸ـ بالغ کسی است که از عاقبت نگران باشد.

۹ـ انتقاد خرقه پوشان و اینکه ایشان نیز دکاندارانند.

حکایات:

اوّل: حکایت عیسی که با مریدی می‌رفت و سه گرده نان داشت، دو گرده را باهم خوردند و یك گرده باقی ماند و آن همراه در خفیه خورد و اقرار نمی کرد و چندین معجزه از عیسی دید تـا اینکه عیسی سه کوه را زر کرد و گفت یك قسمت از آن من و دیگری از آن تو و سوم قسمت از آن کسی‌است که آن گـردهٔ نان را خورده است، آن رفیق وقتی نام زر شنید اعتراف کرد که گـرده را خورده است. عیسی او را ترك کرد و دو رفیق دیگر رسیدند و برسر زر خصومت کردند و عاقبت بدان راضی شدند که بسه قسمت کنند، چون گرسنه بودند یکی رفت کـه از شهر نان بخرد و طعامی حاضر کند ولی زهر در آن طعام ریخت، آن دوتن با یکدیگر

قرار دادند که وقتی رفیقشان از شهر باز گردد او را بکشند، همین که باز گشت برسرش ریختند و بقتلش رسانیدند واز آن غذای زهر آگین خوردند وهردو برجای مردند. نتیجه اینکه حرص و آز مایهٔ هلاك است.

دوم: حکایت محمود که با سپاه می‌رفت و در ویرانه‌یی دیوانه‌یی منزل‌داشت محمود بدو بازخورد او از محمود پرسید که این پیلان و سپاه برای چه داری؟ گفت برای اینکه گرده‌یی نان بخورم، دیوانه گفت من بدون این رنج و زحمت و بی پیل و سپاه روزی شش گرده نان می‌خورم. نتیجه آنکه حرص و آز ناسودمند است و نصیب آدمی آنچیزی است که بخورد و بپوشد.

سوم: حکایت مسعود و بردار کردن حسنك که پس از کشتن او هر کسی او را بنحوی عیب‌جویی می کرد، ژنده پوشی گفت از اینهمه عیبی بتر داشت وآن‌این بود که هزار کاریز داشت و درپیش هر کاریز قلعه‌یی با درآهنین وهزار کارگر که برایش دیبا می‌بافتند و هزار غلام که خدمتش می کردند.

زان همه کاریز او در پیش و پس
پنج من آبش نصیب افتاد و بس
زان همه دیبا که بُد بر اسم او
ده گزی کرباس آمد قسم او
زان همه نیکو غلام نیکنام
بود بی‌شك چار حمّالش تمام
زان حصار و زان همه در آهنین
حصّه ده خشت آمدش زیر زمین
زان همه دشت و زمین پست و بلند
چارگز خاك لحد بودش بسند

عیب او این بود کـز فضل و بیان
خرده دانی کـرد دعوی در جهـان

گرچه جان در خرده‌دانی باخت او
ذره‌یی عیب جهـان نشنـاخت او

نتیجه آنکه حرص آدمی را کور و کر می‌کند و از دیدن عاقبت باز می‌دارد.

چهارم: حکایت آن دیوانه که ببازارمی آمد وبینی خود می گرفت و می گفت بینی از گند بازاریان می گیرم گفتند پس در بازار منشین، گفت کاری مهمّ دارم و می‌خواهم از زندگی بازاریان عبرت بگیرم. نتیجه آنکه حرص آسایش را از آدمی سلب می کند.

مقالهٔ شانزدهم

سالك پیش باد می‌رود و باد را بصفاتی شاعـرانه و گاهی بنکاتی مقتبس از آیات قرآن وصف می کند و او را کـه مظهر لطف و قوّت است و درجهان می گردد بهدایت می‌طلبد، باد می گوید که من خود روز وشب در گردشم و باد می‌پیمایم، بوی این مقصود از مـن نتوان یافت. سالك بپیر رجوع می کند، پیر می گوید که باد مظهر راحت و انس است و بـدین سبب که از دم رحمان نصیبی دارد راحت رسان دلهاست.

مطالب:

۱ ـ معشوق در باطن آدمی پنهان است و هردم نفحات وی می‌وزد سعی باید کرد تا آن نفحه بدل رسد.

۲ ـ درسایهٔ مطلوب باید زیست.

۳ ـ هیچکس از کار خدا زیان نمی کند.

٤ ـ کمترین فایدهٔ ترك دنیا سبکباری است.

٥ ـ از زندگی برخوردار باید شد و اگرچه دمی باقی مانده باشد.

٦ ـ پیوسته توشهٔ آخرت آماده باید کرد .

٧ ـ هرچه تعلّق بدنیا بیشتر ، رنج بیشتر .

٨ ـ بیان بی‌اعتباری دنیا .

٩ ـ عالم خرابی درخرابی است .

١٠ ـ عاقبت کار تحیّر است و هیچکس از سرّ کار آگاه نیست .

حکایات :

اوّل : حکایت لشکریان محمود که هر یك خود را در سایهٔ همای می کشیدند و ایاز در سایهٔ محمود ایستاده بود ، از او پرسیدند که اینجا سایهٔ پرّ همای نیست ، گفت آری ولی سایهٔ همایون سلطان هست . نتیجه آنـکه صاحب نظران بمعشوق لم‌یزل پناه می‌برند و حلّ مشکل از او می‌خواهند .

دوم : حکایت دزدی کـه بخانقاه احمد خضرویه رفت و در آنجا هیچ نیافت که ببرد ، احمد آواز داد که نومید مرو ، دلو برگیر و آب از چاه برکش و غسل کن و تا روز نماز بگزار که بی‌فایده نمانی ، دزد چنین کرد و فردا روز مریدی صد دینار زر نزد شیخ آورد ، شیخ گفت این از آن مهمان ماست ، دزد که زر دید درحالت رفت وتوبه کرد و گفت یك شب برای خدا کار کردم اینهمه سود بردم . نتیجه آنکه کار برای خدا کردن همیشه مفید است .

سوم : داستان حمّالی که ریسمانش پاره شد و بارش بر زمین افتاد و او خوش برزمین نشسته بود گفتند چرا بیکار نشسته‌یی ، سیم بدست تو نخواهد رسید ، حمّال گفت اگر یك درم سیم از من باز می‌افتد و زیـان می کنم صد من بار نیز از پشتم برزمین افتاده است ، نتیجه آنکه ترك دنیا مایهٔ سبکباری است .

چهارم : حکایت قاتلی که می‌بردند تا بردارش آویزند و او طرب می کرد و می‌خندید پرسیدند که این شادی برای چیست ؟ گفت دمی ازعمرم بیش نمانده است .

چگونه در غم بسر برم ، ازقضا نجات یافت و از مرگ رها شد . نتیجه آنکه دمی عمر غنیمت است .

پنجم : حکایت پادشاهی که نزد یکی ازمردان راه رفت و گفت مرا پندی ده، مرد راهدان گفت ، بنگر تا دردنیا چه قدر خواهی زیست بهمان اندازه کار دنیا کن و براندیش تا در عقبی چه مدّت بسر خواهی برد، بهمان اندازه توشهٔ آخرت فراهم ساز . نتیجه آنکه دنیا بر گذر است وآخرت پایدار ، دنیا را صرف کار آخرت باید کرد .

ششم : داستان عیسی که نیم خشتی در زیر سر نهاده و خفته بود و وقتی بیدار شد شیطان را بالای سر خود دید ، گفت اینجا چه میکنی گفت دنیا اقطاع من است باندازهٔ نیم خشت درتصرّف گرفته‌یی ، عیسی آن خشت را پرتاب کرد و روی برخاك نهاد . نتیجه آنکه دنیا مایهٔ غفلت و دوری ازحق است ومنشأ تسویلات شیطانی‌است .

هفتم: داستان پیغمبر (ص) که عمر را دید که گل در ناودان خانهٔ خودمی‌زد و بر او سلام نکرد عمر از پی رفت و سبب بی‌عنایتی رسول را پرسید ، فرمود برای آنکه بمرگ ایمان نداری و عمارت دنیا می کنی . نتیجه‌آنکه بردنیا دل نبایدنهاد و بفکر آخرت باید بود .

هشتم : داستان مجنونی که بشهری گذشت بسیار بزرگ که خراب شده بود وطاق و دیوارعمارتها برهم ریخته بود و اومتحیّر شد و بهرسو نگاه می کرد، گفتند سبب تحیّر و نگریستن چیست ؟

گفت ماندم در تعجّب بی‌قرار
آن زمان کاین شهر بوده است استوار
آنگهی پر خلق بوده است این همه
مصر جامع می‌نموده است این همه

آن زمان کاین شهر بد پُر مـردمان
من کجا بـودم ندانم آن زمـان
وین زمان کاین‌جا شدم من آشکار
تـا کجا رفتند چندان خلـق زار
من کجا بودستم آخر آن زمـان
یا کجا اند ایـن زمان آن مردمان
مـن نبودم آن زمان و ایشان بُدند
مـن چو پیدا آمـدم پنهان شدند

نتیجه آنکه عالم سراسر عبرت است و مردم بر گذرند.

مقالهٔ هفدهم

سالك نزد آب می‌رود و آب را بصفات شرعی ازقبیل اینکه طاهر است و مُطَّهِر و بمضامین شاعـرانه می‌ستاید و از او می‌خواهد که آبی برآتش وی زند، آب میگوید که من خود سراپا اشکم وپیوسته در بانگ و خروشم با چنین حال دستگیری تو نتوانم کرد، سالك قصّهٔ خود را بپیر باز می گوید و پیر شرح می‌دهد که آب مظهر پاکی و طهارت است و هر که خود را مانند آب پاك و پاك کننده سازد بصفت طهارت که از اوصاف حـق است متّصف خواهد شد.

مطالب:

١ ـ درهر وجود، فرعونی خفته است وآن نفس‌انسانی است.

٢ ـ نفس سگ دوزخ است ودشمن انسانی.

٣ ـ نفس را برای خدمت دل تقویت باید کرد.

٤ ـ قوتی که از برای تقویت نفس خورند حرام است و حـرام قوت حقیقی نیست.

۵ ـ معنی حلال و حرام بدینگونه که هرچه برای خدمت دل خورند وثمرهٔ آن طاعت باشد حلال است وهرچه برای قوّت نفس خورند و ثمرهٔ آن معصیت باشد حرام است .

۶ ـ انتقاد از گوشتخواری .

۷ ـ در هر نفس ادّعای خدایی مضمر است .

۸ ـ مرد کسی است که مرکز و نقطهٔ درد باشد .

۹ ـ کسی با غیب سروکار دارد که خود را بچشم خواری نگرد .

۱۰ ـ وصف تجلّی حق .

حکایات :

اوّل : حکایت احمد خضرویه که گفت همه مردمرا بریك آخور بسته‌اند وچون خران قوت می‌خورند ، کسی از او پرسید که تو نیز برآن آخور بوده‌یی ؟ گفت آری ، سائل گفت پس فرق تو با ایشان چیست ؟ شیخ گفت فرق آن است که من کم می‌خورم و از عاقبت کار غافل نیستم وخلق حرص می‌ورزند وبدان زندگی‌قانع‌اند . نتیجه آنکه در خوردن و خفتن نیز معرفت را کار باید بست .

دوم : داستان ابوسعید که بر مبرزی گذشت و برعصا تکیه کرد و بفکر فرو رفت ، گفتند شیخا این چه حالت است گفت از اینجا رمزی می‌شنوم می گوید که من خوشبو ولذیذ بودم ، ساعتی بـا آدمی نشستم و بد بوی و بدرنگ شدم . نتیجه بیان عاقبت نعمت خوارگی است .

سوم : حکایت خواجهٔ متعیّن کـه بر مبرزی گذشت و بینی بآستین گـرفت ، دیوانه‌یی گفت بینی مگیر که بزودی همین نجاست را پیش تو می‌آورند و توبخوشی خواهی خورد که نتیجهٔ آن با حکایت سابق یکسان است .

چهارم : داستان حکیمی که مبرز و گورستان را پیش هم دید .

نعره‌یی زد گفت ای نظّارگان　　　　اینت نعمت اینت نعمت‌خوارگان

که نتیجهٔ آن مانند حکایت سابق است .

پنجم : داستان ابلیس که نزد فرعون رفت و کفی ریگ را مروارید کرد و بار دیگر بصورت ریگ درآورد و گفت تو نیز چنین کن گفت من این نتوانم ، ابلیس گفت پس با این سر و ریش چگونه دعوی خدایی می کنی . نتیجه آنکه ضعف بشری و خود بینی باهم سازگار نیست .

ششم : داستان درویشی که درخانه هیچ نداشت و دزد بخانهٔ او رفت و هرچه جُست چیزی نیافت ، درویش بردزد خندید ، دزد گفت با چنین خانهٔ خالی جای گریه است ، برمن مخند و برحال خود گریه کن که نتیجه آن مانند حکایت سابق است .

مقالهٔ هیجدهم سالك پیش خاك می‌رود و پس از وصف آن بصفات طبیعی وآنچه در قرآن و روایت آمده بمناسبت آنکه گنج در خاك پنهان می کنند از خاك می‌خواهد تا او را بگنج مقصود دلالت کند ، خاك جواب می‌دهد که نصیب من افسردگی است و بارها بردل دارم و هرجا مرده‌یی‌است در دل من دفن می کنند ، من که میان مردگان بی‌خبرم از من چه خبر می‌پرسی ، سالك بپیر باز می گردد ، پیر میگوید خاك مظهر حلم و خلق خوش است .

مطالب :

۱ ـ بیان فوائد تحمّل و بردباری و اینکه اصل و پایهٔ اخلاق ، تحمّل است .

۲ ـ تحمّل از شاهان و اصحاب قدرت اولی است .

۳ ـ مرد متحمّل اگرچه در کمال رفعت باشد متواضع است .

٤ ـ تفسیر خوش‌خلقی بدینگونه که تحمّل کردن وعیب خلق پوشیدن‌است .

۵ ـ بیان اینکه سراپای خاك ذرّات مردگان است .

حکایات :

اوّل : داستان عبدالله طاهر که از شکار بشهر برمیگشت و بر پلی می گذشت زنی از زیر پل بیرون آمد و اسب عبدالله برمید و کار نزدیک بود سرش افتاد، او از زن پرسید اینجا چه می کنی و زن گفت فرزندی بیگناه در زندان تو اسیر دارم، او را آزاد کن. عبدالله سوگند خورد که آن پسر درحبس خواهد مرد، پیرزن گفت اگر تو برکاری خدا نیز بیکار نیست، کار خود با او می گذارم، عبدالله از این سخن متأثر شد و گفت ازسر پل نروم تاآن زندانی را بیاورند و او را آزاد کرد. نتیجه آنکه سخن دردمندان را باید شنید و سخت گویی ایشان را تحمّل باید کرد.

دوم : داستان نصربن احمد و الیاس محتسب که احتساب کرد و آلات طرب را که از پیش بباغ فرستاده بودند درهم شکست و سؤال و جواب نصر با الیاس و توبه کردن نصر بردست آن محتسب که نتیجهٔ آن مانند حکایت سابق است.

سوم : داستان احنف بن قیس که جاهلی باو گفت اگر یك سخن گویی ده سخن جواب خواهم گفت و جواب احنف که ده ناسزا را یکی هم جواب نخواهم گفت که نتیجهٔ آنهم مانند سابق و بیان تحمّل اکابر است.

چهارم : داستان جنید که دزدی پیرهن اورا برد و بدلال سپرد و خریدار، کسی رامی جُست که شهادت بدهد که مال آن دزد است و رسیدن جنید و گفتن که من با او آشنایم و می شناسم. نتیجه بیان گذشت و عیب پوشی است.

پنجم : قصّهٔ ابراهیم ادهم که سواری ازاو پرسید آبادانی کجاست و او بگورستان اشارت کرد وسوار تازیانه بر سر و روی او کوفت تاخون روان گردید و وقتی بشهر نزدیك شد دید جمعی بتعجیل می روند، پرسید این تعجیل برای چیست گفتند اینك ابراهیم ادهم می رسد، وقتی صفت او را پرسید، دانست که او همان کس است که سر و روی او را بتازیانه خونین کرده است و او خجل باز گشت و بابراهیم رسید

درحالی که اوجامهٔ خود را ازخون می‌شست و از اومعذرت خواست و ابراهیم‌عفوش کرد، سوار از او پرسید که معنی آن سخن چه بود ؟

گفت آبادانی ای مرد تمام
نیست جز در کوی گورستان مدام
گورها هر روز آبادان‌تر است
لیک هر دم شهرها ویران‌تر است
گر همه آفاق آبادان کنند
عاقبت می‌دان که گورستان کنند
پس من آنچت گفتم ای نیکو سوار
راست گفتم تو خیال کژ مدار

مقالهٔ نوزدهم

سالك پیش کوه می‌رود و کوه را بعلّت آنکه انواع گوهر از آن می‌خیزد و کشتی نوح بریکی از جبال نشسته است یعنی کوه جودی، براهنمایی می‌طلبد و رهایی می‌جوید، کوه ناله آغاز می کند و خویش را از آن جهت که کلنگ و تیشه بر آن می‌زنند و ازجهت آنکه خون دل می‌خورد و لعل و عقیق رنگ خون اوست مظلوم و محروم می‌انگارد، سالك نزد پیر می‌رود، پیر می گوید کوه مظهر آرام و وقار است و حالت تمکین دارد و مانند اصحاب تمکین درظاهر ساکن و در باطن متحرّك و بیقرار است .

مطالب :

۱ ــ تفسیر شریعت و طریقت و حقیقت بدینگونه که شریعت راهی است که هرچند دشوار است بنهایت میرسد و آن طریق عبادت ورزیدن بی‌هوای نفس است و اینکه طریقت راهی بزرگ است و رهایی از آن نامعلوم و تعریف حقیقت بدین که راهی است که سالك درآن محو و ناچیز می گردد .

۲ ـ نتیجهٔ حقیقت یعنی محو مطلق وفناء و اینکه حقیقت دو گام است ، یکی از خود رستن و دیگر درحق فانی شدن .

۳ ـ صفت عالم محو بدینگونه که در آنجا هیچ خودی نگنجد و خبر و نشان نماند .

٤ ـ دوبی در راه حقیقت نیست .

٥ ـ هرچه جز خدا باطل است .

٦ ـ دیدهٔ صانع بین باید جست .

۷ ـ نقد سیر آفاقی و اینکه مشاهدهٔ صانع از مطالعهٔ صنع مفیدتراست .

۸ ـ تعریف کعبهٔ جان بدین تعبیر :

کعبهٔ جان روی جانان دیدن است
روی او در کعبهٔ جان دیدن است

گر چنین بینی جهان بین خوانمت
ور نه نابینای بی دین خوانمت

۹ ـ جان قبلهٔ حقیقی است .

۱۰ ـ سرّ محبت پایهٔ محرمی ومایهٔ زندگی است .

۱۱ ـ مقام محبّت برتر از بهشت و دوزخ است .

حکایات :

اوّل : حکایت طالبی که مطلوب خود را گم کرده بود و نعلین آهنین پوشید و آن را درطلب سوده و فرسوده کرد و با اینهمه نشانی از مطلوب نیافت تا سه راه در پیش او آمد که برسر هر راه خطی نوشته بودند :

بر سر یک ره نوشته کای غلام
گر فرو آیی بدین ره تو تمام

گرچه این راهی است دشوار ودراز
هم برآیی عاقبت زین راه باز
بر ره دیگر نوشته کای سلیم
گر فرو آیی بدین راه عظیم
یا برآیی زین ره آخر ناگهان
یا از اینجا بر نیابی جاودان
بر سیم بنوشته بُد کای مرد پاک
گر فرود آیی بدین راه هلاک
بر نیابی تا ابد هرگز دگر
نه نشان از تو بماند نه خبر

و طالب راه سوم را که طریق فناءِ بود اختیار کرد که مقصود از آن تعریف شریعت و طریقت و حقیقت است .

دوم : حکایت نظام‌الملک که صوفیی را می‌گفت هرچه می‌خواهی از من بخواه و جواب صوفی که من از خدا هم حاجت نمی‌خواهم و گفتن نظام‌الملک که چون نفسی با حق خالص یافتی مرا یاد کن و جواب صوفی که در آن حالت من‌خود نمی‌گنجم چگونه از تو یاد کنم . نتیجه آنکه ظهور حق و وصول بمقام حقیقت مستلزم محو سالک است .

سوم : داستان آن دیوانهٔ نامراد که عمری در رنج وعناء بسر می‌برد ومی گفت خدایا آخر جواب تو باز خواهم گفت و وقت مردن وصیّت کرد که چون جانم ازتنم بیرون رفت ، مرا در پیراهنم کفن کنید و سینهٔ مرا بشکافید و دل مرا بیرون کشید و برسنگ گور بخون دل من بنویسید :

کاخر ایـن بیدل جوابت بـاز داد
مرد و مشتی خاک و آبت باز داد

می نگنجیدی تـو با او در جهـان
با تو بگذاشت او جهان رفت از میان

که نتیجه مانند حکایت سابق‌است .

چهارم : حکایت آن هندوی صاحبنظر که مردم را دید کـه بحج می‌رفتند ، پرسید کجا می‌روید و حج چیست گفتند خداوند خانه‌یی دارد کـه هر که آنجا برود ، از عـذاب جاودانی ایمن می گردد ، هندو را شوری در جـان خاست و عزم حج کرد :

همچنان می‌رفت مست و بیقـرار
تا رسید آنجا کـه آنجا بود کار

چون بدید او خانه گفتا کو خدای
زانـکه او را می نبینم هیچ جـای

حاجیان گـفتندش ای آشفته کار
او کـجا در خانه باشد شرم دار

خانه آن اوست او در خانه نیست
داند این سرّ هر که او دیوانه نیست

هندو از این سخن غمگین شد و سر برسنگ می کوفت .

زار می گفت ای مسلمانان مرا
از چه آوردید سر گردان مرا

من چه خواهم کرد بی‌اوخانه را
خانه گور آمد کنون دیوانه را

گر من سر گشته آگه بودمی
اینهمه راه از کـجا پیمودمـی

نتیجه آنکه مطلوب اهل دل خداست .

پنجم: داستان رابعهٔ عَدَوِیّه که در وقت بهار درون خانه رفته بود و مراقبه می‌داشت، او را گفتند، خیز و بیرون آی و جهان بنگر و عالم صنع را تماشا کن او جواب داد که من در صانع غرقم و بصنع نمی‌پردازم. نتیجه آنکه سیر انفس بهتر از سیر آفاقی است.

ششم: قصهٔ مجنون:

آن یکی پرسید از مجنون مگر
کز کدامین سوی قبله است ای پسر
گفت اگر هستی کلوخی بیخبر
اینکت کعبه‌ست در سنگی نگر
کعبهٔ عشّاق مولی آمده است
آن مجنون روی لیلی آمده است
چون تو نه اینی نه آن ای مرد شوخ
قبله‌ات از سنگست ای بی‌شرم شوخ

نتیجه تفاوت مطلوب اهل ظاهر و باطن است.

هفتم، داستان شیخ نصرآبادی که درحرم بود و بادی پردهٔ کعبه را باهتزاز آورده بود و خطاب او با کعبه که این تفاخر و تکبّر تا کی، اگر ترا خدا یکبار « بیتی » گفت مرا هفتاد بار عبد خود نامید که نتیجهٔ آن ترجیح کعبهٔ دل است بر کعبهٔ ظاهر.

هشتم: حکایت عمروبن قیس که از او پرسیدند که اگر خدا روز قیامت ترا بدوزخ برد چه خواهی کرد او جواب داد که عصا و مشکی برمی گیرم و در دوزخ قدم می‌زنم ومی گویم دوزخ زندان حق است و او دوستان خود را بزندان می‌فرستد و شب در خواب دید که من دوستان خود را از فردوس نیز دریغ می‌دارم. نتیجه‌بیان

مرتبهٔ مردان حق و اینکه درجهٔ آنان از وهم ما برتر است .

مقالهٔ بیستم

سالك نزد دریا می‌رود وآن را بصفات شاعرانه وصف می کنند و ازومی‌خواهد تاآبی‌برآتش وی‌بیفشاند ، دریا عذرمی‌خواهد کـه من پیوسته در جوش و خروشم و کف برلب دارم و از تو تشنه‌ترم ، سالك بپیر مراجعه می کند ، پیر میگوید دریا مظهر حوصله و قوّت و استعداد است .

مطالب :

۱ ـ سیرابی تمام ، نتیجهٔ تشنگی دائم است .

۲ ـ تشنگی جان و دل باید که معتدل باشد .

۳ ـ بیان فوائد اعتدال و میانه روی در کارها .

٤ ـ سخن بروفق استعداد مستمع باید گفت .

٥ ـ عشق و جانبازی بهم می‌باید .

٦ ـ آدمی حجاب خود است .

۷ ـ پاکبازان در محو خود می کوشند .

۸ ـ خودی مایهٔ بدی و شرّ است .

۹ ـ نشانهٔ محو آن است که هیچ اثر باقی نگذارد .

حکایات :

اوّل گفتهٔ اسکندر کـه باعتدال باید رفت زیرا اعتدال نتیجهٔ عقل است کـه نتیجهٔ این سخن روشن است .

دوم : حکایت رکن‌الدین اکّاف که برسر منبر سخن عالی می گفت و مردمان ازهوش‌رفته بودند ویکی‌برمجلس او گذر کرد وسخن از کفشگر گفت ورکن‌الدین متنبّه شد که این سخنهای بلند درخور مستمعان نیست . نتیجه آنـکه ناطق بـاید استعداد شنوندگان را درنظر بگیرد .

سوم : حکایت پسر کفشگر که باامیرزاده‌بی انس گرفته بود و معلّم پسر کفشگر را از مدرسه بیرون کرد و پسر کفشگر از درد دوری بیمار شد و امیرزاده بدو پیغام فرستاد که ترا چه می‌شود و او جواب داد که دل در کار تو کرده‌ام و امیرزاده گفت اگر دل در کار من کرده‌یی آنرا نزد من فرست و پسر کفشگر دل بیرون کشید و برطبق نهاد وجان سپرد . نتیجه آنکه عاشق همیشه جانباز و فداکار است .

چهارم : داستان ایاز که نزد سلطان آمد و رنگش زرد شده بود ، محمودپرسید که باز گو تا حال توچیست ، گفت مردم محرم این راز نیستند و حجاب‌اند ، محمود در خلوت رفت و گفت اکنون راز بر گوی که حجاب خلق برخاست .

گفت شاها مـن حجابم چون کنم
خویش را گو کز میان بیرون کنم
چـون حجاب خویش در عالم منم
خلق بود آن دم حجاب ایـن دم منم
تا که می‌ماند ز من یک موی باز
نیست روی آنکه بتوان گفت راز
چون نمانم من تو مانی جمله پاک
راز من آنگه برون جوشد ز خاک

نتیجه آنکه عاشق حجاب معشوق است و تا محو نشود بوصال نمیرسد .

پنجم : حکایت درویشی که از درویش دیگر پرسید آرزوی تو چیست گفت ناجخی دوسر می‌خواهم که تو و خود را از ننگ وجود برهانم تا حـق ماند و بس که نتیجهٔ آن مانند حکایت سابق است .

ششم : حکایت آن عاشق الهی که زار گریه می کرد ، از اوپرسیدند چرا گریه می کنی ، گفت شنیده‌ام کـه خداوند خاصان خود را چهل هزار سال رؤیت بر دوام

دهد آنگاه بخود باز آیند من بدان سبب می گریم که اگر مرا با خویش دهند چه خواهم کرد. نتیجه آنکه عاشق همیشه در محو خود می کوشد.

هفتم: داستان آن دیوانه که بی کلاه می‌رفت، گفتند چرا برهنه سری گفت زنان سر می‌پوشند، گفتند پایت چرا برهنه است گفت زیرا سرم برهنه است و پایم از آن عزیزتر نیست. نتیجه آنکه عاشق پای و سر درمی‌بازد.

هشتم: داستان شبلی که در راهی دید دو کودك برسر جوزی با هم جنگ می کنند، گفت صبر کنید تا من این جوز را بشکنم و میان شما قسمت کنم، جوز را بشکست و بی‌مغز بود، در آن حال شبلی متوجّه بی‌مغزی کار خود شد. نتیجه آنکه وجود ما و دعاوی ما و کارهای ما میان تهی است و هیچ در هیچ است.

مقالهٔ بیست‌ویکم

سالك پیش جمادات می‌رود و پس از وصف جماد باینکه نگین سلیمان و حجر الاسود از آنهاست و جواهر و زر و سیم از آن جنس‌است ازجماد چارهٔ درد خود را مطالبه می کند، جماد جواب‌می‌دهد که من افسرده و بی‌خبرم و اگر حجرالاسود از جنس ماست خود درمیان کعبه جز هوا و باد نیست تا حجر چه خواهد بود، از من رهنمایی تومیسّر نیست، سالك‌بپیر رجوع می کند، پیر می گوید عالم جماد مظهر افسردگی است و افسردگی نمودار مردگی و تا افسردگی برقرار است زندگی بدست نمی‌آید.

مطالب:

۱ ـ زنده و گرم رو باید بود.

۲ ـ سبکبار باید زیست.

۳ ـ فرصت را غنیمت باید شمرد و در کار خیر تعجیل باید کرد.

۴ ـ بار فکر و اندیشه از دل فرو باید ریخت تا خوش مردن میسّر گردد.

۵ ـ دنیا بمنزلهٔ پل است.

۶ ـ آدمی تا از جیفهٔ دنیا پاك نشود بمنزلهٔ مردار است .

۷ ـ هر صفتی که بروجود غالب است آدمی بهمان صفت حشرمی‌شود .

۸ ـ طول امل بمنزلهٔ جان کندن است .

۹ ـ تا صفات با آدمی هست آسایش و راحت صورت نمی‌بندد .

۱۰ ـ قناعت موجب زوال حسد است ، قناعت باید گزید .

۱۱ ـ حق زاری بنده را دوست دارد .

حکایات :

اوّل : حکایت کشتی که درغرقاب افتاد ودومسافر درآن بودند یکی‌باری‌آهن با خود داشت و دیگری که سرمایه‌اش پرحواصل بود و آنکه آهن داشت در دریا غرق شد و آن دوم بر پر حواصل نشست و جان بدر برد . نتیجه آنکه بار گران طول امل و گناه مرد را در دریای معصیت غرق می کند .

دوم : حکایت‌آن مالدارمحتشم که بحال نزع افتاده بود و ازهریك ازحاضران می‌خواست که برای او کاری صورت دهند ، شوریده حالی بر بالین او بود گفت کار عمر هفتادساله در یك دو دم نمیتوان کرد ، در این مدّت کجا بودی که اکنون بفکر کار خیر افتادی . نتیجه‌آنکه کار را پیش از فوت فرصت باید کرد تا بوقت مرگ رنجی بردل نباشد .

سوم : حکایت آن وزیری که در وقت مرگ می گفت افسوس که آخرت را از دست دادم و عمر درطلب وزارت صرف کردم و اکنون از عالم می‌روم ، دنیا از دست من رفته و آخرت بدست من نیامده است که نتیجهٔ آن ترجیح کار عقبی بر کار دنیا است .

چهارم : حکایت داود طائی که بشتاب می‌رفت گفتند این تعجیل برای چیست

گفت مردگان قبرستان بر در دروازه نشسته‌اند . نتیجه آنکه مرگ حق است ودر اندیشهٔ روز رفتن باید بود .

پنجم : حکایت جوانی که پیش یکی از مجذوبان رفت و گفت پیری بیماری سخت دارد ، دعا کن تا شفا یابد او چوب برداشت و گفت اهل گورستان منتظر او نشسته‌اند ، تو چرا می‌خواهی او را از راه باز گردانی و ایشان را درانتظار بداری که مفاد آن مانند حکایت سابق است .

ششم : حکایت بهلول که بر پلی نشسته بود و هارون از آنجا می گذشت و باو گفت که برخیز زیرا پل جای اقامت نیست ومحلّ عبور است ، او گفت این سخن با خود گوی که دل بدنیا بسته‌یی و دنیا خود پلی است که نتیجهٔ آن بیان بی‌اعتباری دنیاست .

هفتم : داستان بهلول و هارون‌الرشید که در گورستانی می گذشتند و کلّه‌یی دیدند که مرغان درآنجا آشیانه ساخته‌بودند هارون سرّ این‌مطلب را ازبهلول پرسید او جواب داد که این کلّهٔ مردی است کبوترباز که در این هوس جان سپرده است و از این رو اکنون مرغان در کلّهٔ او لانه کرده‌اند . نتیجه‌آنکه‌آخرت هر کس‌مناسب با صفات اوست درعالم دنیا .

هشتم : حکایت آن مرد سخی که هرچه بدست می‌آورد خرج می کرد ، اورا گفتند نمی‌ترسی که وقت مردن باندازهٔ کفن هم از تو باقی نمانده باشد ، او گفت وقتی‌من بمیرم و کفن برای من گدایی کنند اگر از دروازه بشهر درآیم آن کفن‌را از دروازه بسر من زنید که نتیجهٔ آن تحریض برترك دنیا و اندیشهٔ عقبی است .

نهم : حکایتی که از علی (ع) پرسیدند که درویشی و بیماری و مرگ چیست .

گفت درویشی تو جهل آمده است
فقر تو گـر عالمی سهل آمده است
هست بیماری حسد بـردن همـه
هست بدخویی تـو مـردن همه

که نتیجهٔ آن عین جواب است .

دهم : حکایت ابن سیرین که می گفت من هر گز بر کسی حسد نبرده‌ام زیـرا مردم یا بهشتی خواهند بود یا دوزخی ، اگر اهل بهشت باشند نعمت دنیا با آنهمه سعادت که در آخرت خواهند یافت درخور مقایسه و قابل حسد بردن نیست و اگر دوزخی باشند ، کسی را که روزی چنان هولناك در پیش است براو ترحّم باید کرد وحال او درخورحسد نیست . نتیجه‌آنکه نعمت دنیا درخورآن نیست که حسدآدمی را برانگیزد .

یازدهم : حکایت آن نان‌پز که جذبه‌یی بدو رسید و کارخود ترك کرد ودرشهر می گشت و گردهٔ بی کرده یعنی نان بی‌رنج می‌خواست ، از او پرسیدند که گردهٔ بی کرده چگونه است ، گفت تا من‌نان می‌پختم یك گرده ازتنور درمی‌آوردم و گردهٔ دیگر پخته می‌شد و می‌بایست بیرون آورم و این کار بی‌نهایت بود ، در دلم افتاد که صد گرده نپزم و یك گرده بخواهم و غم صد گرده نخورم ، اکنون راحت بدلم رسیده است . نتیجه بیان آسایشی است که درقناعت حاصل می گردد .

دوازدهم : حکایت آن دیوانهٔ بی‌دل که گریه می کرد ، گفتند چـرا گریه می کنی گفت می گریم برای آنکه گرسنه‌ام . گفتند چون تو کسی برای نان گریه چرا کند گفت برای‌آنکه این گرسنگی از آن جهت بمن داده‌اند که زاری کنم . نتیجه آنـکه خدا زاری بنده را دوست دارد و در وقت تنگـی و بلا بدو متوجّه باید بود .

مقالهٔ بیست و دوم

سالك نزد نبات و رستنی‌ها می‌رود و نبات را باوصافی که‌از حدیث و آیات قرآن مقتبس‌است وصف می کند وچارهٔ درد خود را از عالم نبات که داروی امراض ظاهری از آنجا بدست می آید طلب می کند نبات می گوید من‌حال پایداری ندارم ، گاه سبز و زمانی زردم و بامن رنگ و بویی بیش نیست ، ترا بحقیقت چگونه دلالت کنم . سالك بپیر باز می گردد ، پیرمیگوید که درخت و نباتات نمودار ذات انسانی هستند ازآن جهت که درمیان آنها کوچك و بزرگ هست و درمیان مردم نیز مردمان عاقل ومجانین وجود دارند .

مطالب :

۱ ـ مجذوب هرچه می‌خواهد می گوید .

۲ ـ سرّ گستاخی مجذوبان و اینکه منشأ آن بی‌قراری عشق است .

۳ ـ بیدلان از وجود خود بیزارند .

٤ ـ مجانین حق هرچه گویند و کنند بخشیده و مغفور است .

٥ ـ خاصان حق گستاخند .

٦ ـ عاشقان حق از نقص منزّه‌اند وپیوسته درنشاط‌اند وهرگز آلودگی‌بدیشان راه نمی‌یابد .

۷ ـ دل باید از تن جدا شود تا دولت معنوی روی نماید .

۸ ـ درد بی‌درمان در این راه لازم است و کسی که این درد ندارد روی‌سعادت نمی‌بیند .

۹ ـ روزگاری که سروکار بنده با حق افتد قیمت بسیار دارد و درآن حالت است کـه حق بنده را گاه مرده و گاه زنده می کند و دیر دیر او را بمـراد نفس می‌رساند .

۱۰ ـ مجذوبان بی‌واسطه باحق سخن می گویند .

حکایات :

اوّل : حکایت محمود که بجنگی می‌رفت و با پیل و سپاه فراوان بردیوانه‌یی گذشت ، دیوانه که او را دید روی سوی آسمان کرد و گفت خدایا پادشاهی از محمود بیاموز ، محمود گفت زینهار این‌سخن مگوی . گفت تو هر گز با پیل‌وسپاه بجنگ گدایی نمیروی بلکه پادشاهان با پادشاهان جنگ می کنند ، خدای ترا در چنین عزّت رها کرده و با من بجنگ برخاسته است . نتیجه بیان احوال مجذوبان و گستاخی ایشان است بر درگاه حق .

دوم : حکایت آن دیوانه‌یی که ازخواجگی بگدایی و اسیری افتاد و یك‌شب با خدا می گفت اگر من بجای تو بودم به ازاین رفتار می کردم . نتیجه مانندحکایت سابق است .

سوم : حکایت آن دیوانهٔ مضطرّ که می گفت خدایا از تـو چیزی نمی‌خواهم ولی یك سخن بشنو ، آنچه بمن داده‌یی از من بستان و مرا از وجـود آسایش ده . نتیجه آنکه مجذوبان از هستی بیزارند .

چهارم : حکایت آن دیوانه که درحال گرسنگی نان طلب می کرد و بـاو می گفتند خدا نان بدهد اودر آن حال بمسجدی رفت وفرش مسجدی را درهم‌پیچید ومی‌خواست ببرد ، یکی باو رسید و فـرش را گرفت و گفت چـرا فرش مسجد را می‌بردی ؟ او گفت از هر که چیزی خواستم ، جواب می‌داد که خدا بدهد ، من نیز فرش خانه او را برداشتم تا کارمرا بسازد آن مرد از کار دیوانه در خنده افتاد و او را نان داد وجامهٔ نو پوشید ، یکی او را در راه دید و پرسید که این جامهٔ نواز کجا آورده‌یی ، گفت خدای عطا کرد ، او گفت این اقبال و دولت است ، دیوانه جواب‌داد که چه جای اقبال و دولت که هزار محنت دیـدم و تا گروی نگرفتم شکمم سیر نکرد . نتیجهٔ آن مانند حکایت اوّل و دوم است .

پنجم : داستان مرد گوشه نشین که هیچ نداشت و بقناعت می گذراند ، دو تن بمهمان او شدند ، درخانه هیچ نبود و فتوحی نیز نمی‌رسید ، او از جای برجست و سر بآسمان کرد و گفت می‌دانی که من چیزی ندارم و با اینهمه برایم مهمان می‌فرستی یا روزی ایشان بفرست و اگرنه چوبی برمی گیرم و چراغهای مسجد را می‌شکنم و در این حال کسی ازراه رسید و خوانی آراسته برای او آورد ، مهمانان گفتند سخت گستاخی و از خدا بیم نداری ، گفت بخدا نیز دندانی باید نمود اگرنه از او نیز طرفی برنتوان بست . نتیجهٔ آن مانند حکایت پیشین است .

ششم : حکایت آن مرد آشفته که در وقت سرما و گل بی کفش می‌رفت ، گفتند کفشی طلب کن ، او گفت که چگونه کفش طلب کنم که بی پا و سرم . نتیجه آنکه مجذوبان تعلّق خاطر بچیزی ندارند .

هفتم : حکایت آن مجذوب که در ویرانه‌یی زار می گریست ، گفتند چرا گریه می کنی وچه کسی ازخویشان تو مرده است ، گفت دور از شما دلم مرده است گفتند دل چگونه می‌میرد ، گفت دلم درعشق خدا زار بود فانی شد و پیش او رفت ومن در پی دل خودم ومی‌خواهم که پیش دل خود باشم و این آرزو میسّر نیست . نتیجه آنکه دیوانگی و جنون این طایفه از عشق بحق سرچشمه می گیرد .

هشتم : حکایت شبلی که دیوانه شد و او را بدارالمجانین بردند و گفتند او را داروی جنون دهید شبلی گفت این نه آن دیوانگی است که بدارو به شود . نتیجه آنکه درد مجذوبان قابل علاج نیست .

نهم : حکایت آن دیوانه‌یی کـه با پا و سر برهنه در سرما و گل می‌رفت و می گفت ای خدا یا دلم بمن باز ده و یا آنکه کفش کهنه‌یی بمن عطا کن . نتیجه آنکه خدا مجذوبان را بی‌مراد می‌دارد .

دهم : حکایت آن دیوانه که از غم نان می گریست و یکی باو گفت که گریه

مکن زیرا خدایی که آسمان را بی‌ستون نگاه می‌دارد روزی ترا هم می‌دهد او در جواب گفت ، ای کاش خدا صد ستون در زیر آسمان می‌نهاد و بی زحمت و رنج بمن قوتی می‌رساند ، مـرا چه کار که آسمان سقفی بی‌ستون است کـه نتیجهٔ آن مانند حکایت سابق است .

یازدهم : حکایت آن مجذوب که باشتهای تمام غذا می‌خورد و خدا را شکر می کرد ومی گفت خدایاطعام من برتو وشکر تو برمن‌است ، پیوسته طعام می‌فرست تا من ترا شکر گویم که نتیجه بیان گستاخی مجذوبان است .

دوازدهم : حکایت آن مجذوب که زاهدی نزد او آمد و گفت خداوند بتوسلام می‌رساند او گفت دست ازین‌فضولی بدار که خدا و کیل و واسطه لازم ندارد . نتیجه آنکه میان بنده و حق واسطه لازم نیست .

مقالهٔ بیست وسوم سالك پیش وحوش می‌رود و دروصف آنها از قصص مذهبی وآیات قرآن صفتی‌چند برمی‌تراشد واز آن جهت که سلیمان از موران پند شنیده است ، از آنها هدایت خود را خواستار می گردد ، وحوش ضعف و بیچارگی خود را شرح می‌دهند و سالك را نومید باز می گردانند ، سالك بپیر مراجعه می کند ، پیر می گوید که وحوش نمودارصفات نهفتهٔ بشراند .

مطالب :

۱ ـ در هر ذاتی صفات بسیار هست .

۲ ـ اصل همهٔ صفات معرفت است .

۳ ـ اصل معرفت توحید است .

٤ ـ از تفرید بتوحید میتوان رسید .

٥ ـ هستی مایهٔ شرك و فنا سرمایهٔ توحید است .

٦ ـ روز قیامت همه عالم یگانه می‌شوند .

۷ ـ وحدت و یگانگی سرمایهٔ آسایش است ،

۸ ـ فنا اصل مردمی است .

۹ ـ ما همه هیچیم و همه اوست .

۱۰ ـ کار در سابقه بسته است و بعلم وعمل راست نمی‌شود .

۱۱ ـ راه صحیح فرمانبرداری و اطاعت امر ونهی است .

۱۲ ـ ارادهٔ حق مؤثر حقیقی است .

۱۳ ـ حکم بدست خداست .

۱٤ ـ حق نگهدار بنده و نیکو کار است .

۱۵ ـ عصمت بنده از حق است .

۱٦ ـ قسمت و سرنوشت مخفی است .

۱۷ ـ کار عالم زادن است و مردن است .

۱۸ ـ غصّه و اندوه بشر درحلّ معمّای وجود تأثیری ندارد .

۱۹ ـ غفلت مفید آسایش است .

۲۰ ـ درگاه ظالم جای مؤمن نیست .

حکایات :

اوّل : حکایت شخصی که وامی داده بود و مدیون را رنج می‌داد و مرد وام‌دار دین خود را ادا نمی کرد ، درویشی بآن طلبکار گفت بگذار تا زر در گردنش بماند و تو روز قیامت از وی بخواهی او جواب داد که من روزقیامت مال خود را از اونتوانم گرفت ، درویش گفت سرّ این‌سخن‌باز گوی گفت روزی که قفس‌تن بشکنندشخصیّت ما هردو زائل گردد و با یکدیگرمتّحد شویم و درآن حال خصومتی باقی‌نمی‌ماند. نتیجه‌آنکه شخصیّت‌فردی مانع وحدت ویگانگی است و با زوال‌شخصیّت ، یگانگی حاصل تواند شد .

دوم : حکایت آن مجذوب که پیش دکّان بقّالی رفت گفت اینجا چرا نشسته‌یی گفت تا سودی بدست آورم آن مجذوب گفت سود چیست ، گفت آنکه یکی دو شود ، مجذوب گفت این سود نیست ، سود آن است که دوتا یکی شود . نتیجه آنکه خیر حقیقی در توحید و یگانگی است .

سوم : حکایت آن دیوانه که برمجلس واعظی می گذشت و او می گفت که خدا گل آدم را چهل صبح درهم سرشت و باز می گفت که دل مؤمن همیشه درمیان اصبعین حق است ، دیوانه فریادی برآورد که بیچاره آدمی چه کند ، اگر دل است و اگر گل است همه در دست اوست . نتیجه آنکه جزخدا هیچ موثّری نیست .

چهارم : حکایت آن روستایی که بشهر مرو رفت و در مسجد جامع خفت و برای اینکه گم نشود کدویی برپای خود بست و یکی آن کدو را باز کرد و برپای خود بست روستایی که بیدار شد گفت خدایا او اگر من‌است پس من کیستم . نتیجه آنکه کار درمیان نفی و اثبات مانده است ، نه کار بدست بنده است و نه بی اوسرانجام می‌پذیرد .

پنجم : حکایت آن مرد مجذوب که پیش شیخی رفت و گفت از عبودیّت بیزارم و بربوبیّت هم نمی‌رسم ، چارهٔ من چیست گفت سنگ برسر میزن . نتیجه آنکه ازآدمی کاری برنمی‌آید .

ششم : حکایت آن ملّاح که از او پرسیدند ازعجایب دریا چیزی بگو ، گفت از همه عجیب‌تر آنکه کشتی از دریا بسلامت بساحل برسد زیرا زندگانی اهل کشتی درباد بسته است و باد باختیار ما نیست . نتیجه آنکه کاربسته درعنایت است وعنایت بدست ما نیست .

هفتم : حکایت آن پیر که می گفت غصّهٔ مردم از آن است که چرا مراد حق صورت می گیرد وکاری بمراد ایشان نمی‌رود و هر کسی آن می‌خواهد که میل او

انجام گیرد و ارادهٔ حق صورت پذیر نشود درصورتی که خدا آنچه می‌خواهد می کند که نتیجهٔ آن شبیه بحکایت سابق است.

هشتم: حکایت ابوسعید ابوالخیر و مریدان که یکی را در پی آب فرستادند و او دیر می‌رسید و مریدان زبان در او دراز کرده بودند و بدش می گفتند شیخ گفت زبان کوتاه کنید که آن آب خوش که قسمت ماست هنوز نرسیده است. نتیجه آنکه اگر کار بمیل نمی‌رود ولی خدا بر وفق مصلحت ما انجام می‌دهد.

نهم: حکایت عمر که بسفری می‌رفت و زنش آبستن بود، گفت خدایا می‌روم و طفل خود را بتو می‌سپارم وقتی که از سفر باز گشت زن مرده بود، سر گور او را باز کرد و بچه متولّد شده بود و شیر می‌خورد، هاتفی گفت کـه بچه را بما سپردی و مادرش را بما نسپردی. نتیجه آنکه خدا بنده را نگه می‌دارد و اگـر حمایت او نباشد بنده برجای نمی‌ماند. که نتیجه صحیح ولی حکایت نادرست است.

دهم: حکایت رکن‌الدّین اکّاف که در مکّه وعظ می گفت و مجلس او گرم شد ومردم بهیجان آمدند پرسید که این شورش ازچیست مستمعی گفت که فلان کس کفشی دزدید و ما این کفش را از او می گرفتیم و این شورش و فریاد از آن جهت در این مجلس برپا شد، رکن‌الدّین گفت قصّه دراز مکنید که اگر خدا پردهٔ عصمت از روی ما بردارد کفش دزد نخستین من خواهم بود. نتیجه آنـکه تقوی و پرهیز بسته در عنایت حق است.

یازدهم: حکایت علی(ع) کـه از وی پرسیدند در عالم چه چیز بیشتر است؟ فرمود در آسمان طاعت و برزمین غفلت و در زیر خاك و گورستان حسرت که نتیجه از جواب روشن است.

دوازدهم: حکایت آن پیرزن که در گورستان نشسته بود و خرقه‌یی در پیش

داشت و بهر مرده که میرسید بخیه‌یی برخرقه می‌زد تا روزی بسیار کس مردند و پیرزن از بخیه‌زدن عاجز شد و رشته را پاره کرد وسوزن را شکست و گفت این کار آخر ندارد که نتیجهٔ آن اینست که همه کس از برای مردن است و مرگ همه را فرا می گیرد .

سیزدهم : حکایت عبّاسه که ازو پرسیدند که چرا توانگران درمجلس تو حاضر نمی‌شوند ، گفت چگونه پیش من آیند که من بنصیحت و موعظت زندگی ایشان‌را پست می کنم .

سیم داری کو بمجلس آیدم
گر همه چون زر بود مس آیدم
جیب در گردن رسن گردانمش
پیرهن در بر کفن گردانمش
از زفان من بچشم سیم دار
چون لحد گردد سرای زرنگار
عیب او پوشید نتوانم بر او
دین او را کفر گردانم بر او
این چنین کس کی کند رغبت بمن
کی درست آید چنین نسبت بمن

نتیجه آنکه مردم در غفلت بسر می‌برند و غفلت را دوست دارند .

چهاردهم : حکایت آن مفتی که بردر سرای سلطان نشسته بود و یکی از او فتوایی پرسید گفت سرای سلطان است جای فتوی نیست گفت آری ولی جای مفتی هم بردر سرای سلطان نیست . نتیجه آنکه فقها و اهل دین باید از اصحاب‌جاه دوری گزینند .

مقالهٔ بیست و چهارم

سالك پیش مرغان می‌رود و پس از توصیف مرغان بصفاتی مقتبس از آیات و حدیث و با اشاره بداستانهای مذهبی و بعضی از مضامین شاعرانه از مرغان هدایت می‌جوید، مرغان می گویند که ما خود شب و روز در پروازیم و بدین مطلوب نمی‌رسیم. سالك نزد پیر می‌رود، پیرمیگوید که طیور و مرغان نمودار صفات علوی هستند و بهمین جهت است که معانی وصفات درآخرت بصورت مرغان مصوّر می گردند.

مطالب:

۱ ـ صفات و معانی درجان آدمی بسیار است ولی فعلیّت و تحقّق آنها بسعی و عمل بسیار میسّر می گردد.

۲ ـ معانی تا در جان است و بحالت استعداد، متشخّص نیست و تشخّص آن بپیوستگی تن حاصل می‌شود یعنی شرط فعلیّت تعلّق روح است ببدن.

۳ ـ سعادت و اقبالی که در عالم دین روی می‌دهد تن را کمال می‌بخشد و با جان برابر می کند.

٤ ـ دولت و اقبال اصل کار است و هراندازه که بدست آید مغتنم باید داشت.

٥ ـ تأثیر چشم بد.

٦ ـ گدایی با فراغت بهتر از پادشاهی است.

۷ ـ طمع قید جان است.

۸ ـ هیچ ملکی بالاتر از قناعت نیست.

۹ ـ مرد قانع از وزیر و امیر فارغ است و ملك جهان را بهیچ می‌سنجد.

۱۰ ـ امیران ظاهر درحقیقت اسیرند و محکومند نه حاکم.

۱۱ ـ امیری و سلطنت واقعی وصول بمرتبهٔ کمال است.

۱۲ ـ سلطنت ظاهری پایدار نیست.

حکایات :

اوّل : حکایت محمود ک، ازشکارگاه بدهی‌ویران افتاد و بر پیرزالی گذر کرد که گاو می‌دوشید و از او شربتی شیرخواست و پیرزن سخن محبّت آمیز گـفت ، محمود خود پیاده شد و از گاو شیر می‌دوشید و از تأثیر اقبال و دولت او ، گاو شیر بسیار داد و پیر زن گفت تو از بازوی خود شیرمی‌خوری نه از پستان گاو ، وقتی‌سپاه رسیدند و پیرزن او را شناخت ، محمود گفت حاجتی بخواه ، او گفت حاجت مـن آن است که گاه بگاه تنها مهمان من شوی زیرا من‌طاقت پیل و کوس و علم ندارم . نتیجه بیان تأثیر اقبال و دولت است .

دوم : حکایت آن پادشاه که بیوه زنی در همسایگی او منزل داشت و هرروز بر در خانه سپند می‌سوزاند و پادشاه خادمی را فرستاد تا از او پرسید که این سپند برای چه می‌سوزی و صد دینار زر باو داد ، پیرزن درجواب گفت که هرچه در عالم هست چشم بد بدان میرسد و من چون بفقر خود راضی بودم سپند می‌سوزاندم تا از حالت خود برنگردم اینك تو زر فرستادی و چشم بد بمن رسید که مقصود آن‌است که چشم بد تأثیر دارد .

سوم : داستان اسکندر که فغفور چین او را مهمان کـرد و کاسهٔ پرجواهر در پیش وی نهاد و گفت بسم‌الله دست دراز کن و غذا بخور ، اسکندر گفت اینجا غذا نیست تا من بخورم ، کاسه‌یی پرجواهراست ، فغفور گفت تو درمملکت خود هم‌جواهر نمی‌خوردی اسکندر گفت نه ، هیچکس جواهر نمی‌خورد و من نیز مانند مـردم نان می‌خورم ، فغفور گفت که چون توجواهرنمی‌خوری و کارت بدو گرده نان راست می‌شد چرا جهانی را در خاك وخون کشاندی و چرا در کشور خود فارغ ننشستی . نتیجه آنکه طمع موجب رنج و زحمت و قناعت مایهٔ آسودگی است .

چهارم : حکایت عامربن قیس که سبزی برنمك می‌زد ومی‌خورد و نان‌نداشت

و یکی از او پرسید که چرا باین سبزی قناعت می کنی ، او جواب داد که از من قانع‌تر بسیار کسان هستند ، گفتند قانع‌تر از تو هم کسی هست گفت آری آنکه دنیا را بر آخرت اختیار کند . نتیجه آنکه مرد قانع دنیا را بهیچ نمی‌سنجد :

پنجم : حکایت آن پادشاه که پیش یکی ازمجذوبان رفت و گفت ازمن‌حاجتی بخواه ، او گفت من دوحاجت دارم ، یکی آنکه مرا از دوزخ برهانی و دیگرآنکه در بهشت بری ، پادشاه گفت این کار خداست ، مرد مجذوب خمی داشت که در آن خم می‌خوابید و پادشاه بالای آن خم ایستاده بود ، گفت اگراین نتوانی کرد ، ازخم من دور شو تا از آفتاب گرم شوم . مقصود آنست که سلطنت مرد قانع برتر ازسلطنت اهل ظاهر است .

ششم : حکایت آن دیوانه که کودکان از دنبال او می‌دویدند و باو سنگ می‌انداختند ، او در قصر عمید خراسان گریخت درحالی که عمید در صدر مجلسی نشسته بود وچند کس مگس از اومی‌راندند عمید فریاد زد که اینجا بچه کار آمده‌یی گفت کودکان برمن سنگ می‌زدند بتو پناه آوردم که خلاصم بخشی اکنون می‌بینم که تو از مگسی عاجزی . نتیجه آنکه امرای ظاهر عاجز و در معنی بیچاره‌اند .

هفتم : حکایت آن کودك که تنها با خود جوز می‌باخت ، از او پرسیدند که چرا تنها جوز می‌بازی گفت من امارت را دوست دارم و می‌خواهم همیشه برنده باشم . مقصود آنکه در عالم یک سلطان است که پادشاهی او پایدار است و آن خداست .

مقالهٔ بیست و پنجم سالك پیش حیوانات می‌رود و از دام و دد پس ازوصف آنها بصفاتی مقتبس از اساطیر مذهبی در بارهٔ آفرینش جهان و روایات مذهبی ، حلّ مشکل خود را مطالبه می کند ، دام و دد جواب می گویند که

ما خود بیچارگانیم و جز خوردن و خفتن کاری نداریم.

از خـر و از گاو نتوان یـافت راز
پس سر خـود گیر زود ای سرفراز

سالك مراجعه بپیر می کند، پیرمی گوید که دام و دد شراره‌های آتش نفس‌اند از آن جهت که خشم و شهوت اصل صفات نفسانی است.

مطالب:

۱ ـ نفس سرکش است و بمجاهدت تمام مطیع می گردد.

۲ ـ طعامی که صاحب نفس خورد حکم آتش دارد.

۳ ـ نفس را قوت نباید داد.

٤ ـ مردان روح را تقویت می کنند نه نفس را.

٥ ـ اشاره بمسخ باطن ومصوّرشدن آن بصورت صفتی که غالب است.

٦ ـ این امّت یعنی مسلمین از مسخ صورت در این عالم ایمن‌اند ولی درقیامت بصورت صفات نفسانی خود محشور میشوند.

۷ ـ مرد صورت پرست دراندیشهٔ معنی وصفت نیست.

۸ ـ صورت، نفس شهوانی ومعنی، جان روحانی است.

۹ ـ معرفت بترك صورت حاصل می‌شود.

۱۰ ـ صورت جز خلط و خونی بیش نیست.

۱۱ ـ «مرد صورت مرد دوراندیش نیست».

۱۲ ـ نتیجهٔ علم ظاهر کبر و غوغا ونتیجهٔ عشق ورزیدن شور وسوداست.

۱۳ ـ علم بی‌عشق بحبّ مال و جاه می کشد.

١٤ ـ کاری که برای نفس است خواه دینی یا دنیوی برقدر مرد نمی‌افزاید.

١٥ ـ همنشینی با نفس و شیطان بمنزلهٔ کنّاسی است.

۱۶ ـ ریشهٔ صفات بد را که هوای نفس است باید کند تـا از وسوسهٔ شیطان خلاصی روی دهد.

حکایات :

اوّل : حکایت سفیان ثوری که بیاران خود گفت لذّت و خوشی طعام از لب تا بکام است و با اندکی‌صبر و تحمّل غذای خوشمزه و بدمزه یکسان می گردد. نتیجه آنکه لذّت پرستی و شهوت طعام کار خردمندانه نیست.

دوم : داستان موسی و شاگرد او که عالم بود ولی علم را در تحصیل دنیا بکار می‌برد ومسخ شد. نتیجه آنکه صورت تابع صفات و معانی نفسانی است.

سوم : حکایت آن کسی که برفیق خود می گفت تو مرا نادان و بز گرفتی و مجنونی گفت چون تو نادان وخری اگر ترا بزحساب کند غم نیست که نتیجهٔ آن نزدیك است بحکایت سابق.

چهارم : حکایت آن جوان طالب علم کـه درطلب علم رنج بسیار بـرده بود و استادش او را دوست می‌داشت و بر کنیزاستاد عاشق شد و استاد این معنی را دریافت و چند مسهل بکنیزك داد و او را فصد کرد و خون و اخلاط دفع شده را در طشتی ریخت و آن کنیزك را پیش شاگرد آورد و شاگرد از دیدن اودلسرد گردید، استاد طشت را حاضر آورد و گفت تو بر این خلط و خون عاشق بودی. نتیجه‌آنکه جمال ظاهر قدری ندارد و زوال پذیر است.

پنجم : حکایت سنایی که در راهی‌می‌رفت و کنّاسی‌را مشغول کاردید وازسویی مؤذّنی را دید که بانگ نماز می‌زد، گفت این هردو یك کار می کنند زیرا برای اجرت و تحصیل مال است که مؤذّن اذان می گوید و کنّاس، کنّاسی می کند بلکه با کنّاس صدق همراه است و بیچاره مؤذّن در روی وریا غریق است. نتیجه آنـکه کاری که ازبرای هوای نفس کنند خواه دینی یا دنیوی مطلوب مرد حق‌بین نیست.

ششم : حکایت مردی که پیش ابوعلی دقاق از وسوسه وخیالات شیطانی شکایت کرد ، او گفت درختی درمیان سرای داری بر کن تا گنجشك بر آن ننشیند . مقصود آنکه وسواس وخیالات بد ازهوای نفس سرچشمه می گیرد ، نفس را مطیع باید کرد تا خیال و اندیشهٔ بد پدید نیاید .

مقالهٔ بیست وششم

سالك پیش شیطان می‌رود وشیطان را بعباراتی زیبا ودلکش که مستند آن روایات مذهبی است وصف می کند و از او راهنمایی می‌طلبد ، ابلیس حال خود را درقرب حق و مردود شدن و رنجی که ازاین باب دارد شرح می‌دهد که ازمن عبرت بگیر وچارهٔ کارمطلب ، سالك نزد پیرمی‌رود ، پیر می گوید کـه شیطان نمودار رشك و خودبینی است و بدین جهت است کـه مانع مردم از وصول بحق تعالی است زیرا نمی‌خواهد کـه دیگری نیز بقرب حق نائل گردد .

مطالب :

۱ ـ ابلیس هم از درگاه خدا نومید نیست .

۲ ـ ابلیس قدرمقام خود را ندانست تا وقتی که مطرود شد و در آن وقت چاره از دست رفته بود .

حکایات :

اوّل : حکایت مردی که از ابلیس پرسید که چرا آدم را سجده نـکردی ، او قصّه‌یی نقل کرد که صوفیی درسفری می‌رفت که دختر پادشاه وقت نیز با وی همراه بود ، باد پرده از محمل برداشت وصوفی برجمال آن دختر عاشق شد ، دختر گفت سبب این حیرانی وسرگردانی چیست ، گفت برتو عاشق شده‌ام ، دختر گفت ازجمال خواهر مـن خبر نداری ، او از دنبال میرسد ، بدانسو نگاه کـن . صوفی بدانطرف نگریست ودختر گفت این عاشق نیست زیرا نظر برغیر دارد سرش بر گیرید . منظور

آنکه ابلیس در عشق پخته و کاردان بود و از اینرو بر آدم سجده نکرد.

دوم: داستان ابلیس که نزد پیغمبر آمد و بارخواست و پیغمبر او را بار نداد و عاقبت بشفاعت جبریل در مجلس حاضر شد که شیخ آنـرا بسیار نیکو و دلکش ساخته است. ومقصود آن است که شیطان نومید نیست ولی‌هیچکس هم ازمکرحق نباید ایمن باشد.

سوم: حکایت مردی که اطفال‌چند داشت وبسیار درویش بود و برنج تمام نان بدست می‌آورد و موسی را دید که سوی طور می‌رفت، گفت از خدا بخواه که مرا بی‌زحمت نان دهد و موسی حاجت او را بخدا باز گفت و خدا گفت دو حاجت او را روا می کنم، موسی این‌مژده بمرد فقیر رسانید و او بدشت رفت که خار بزند وپشتهٔ خارفراهم کند، پادشاه زن او را که بسیار باجمال بود، بدید گفت این‌شایستهٔ ماست و لایق خارکش نیست و او را در صندوقی کرد و با خود برد وخارکش وقتی‌مطّلع شد دعا کرد تا زنش بصورت خرسی شد وپادشاه وقتی سرصندوق را باز کرد بجای‌زن خرسی دید، او را بمنزل مرد فقیر باز فـرستاد وقتی زن را بخانهٔ خارکش آوردند او دعا کرد کـه بصورت اوّل باز گردد و این هردو دعا مستجاب شد ولـی گرهی از کار مـرد فقیر گشوده نگشت. نتیجه آنـکه ناسپاس نباید بـود و زیاده طلبی نباید کرد..

مقالهٔ بیست وهفتم سالك پیش جنّیان می‌رود و پریان را بروایاتی که در بارهٔ ایمان جن و دیدار آنها با پیغمبر(ص) در روایات آمده و با اشاره بداستان جن وسلیمان آنهارا وصف می کنند و ازجن‌مساعدت می‌جوید، جنّیان بیچارگی‌خود را شرح می‌دهند ومی گویند این‌مشکل بسرانگشت ما حل‌نمی‌شود. سالك پیش پیر می‌رود، پیرمی گوید که جن نمودار جنون و پریشان‌حالی است.

مطالب :

۱ ـ دیوانگان ومجذوبان هرچه گویند از سر سودا و عشق است ، آنرا باید پذیرفت .

۲ ـ عاقل زیر حکم شرع و تکالیف دینی است ومجذوبان و بیدلان درتصرّف عشق‌اند .

۳ ـ زاهدان مرد نفس‌اند وطالب زر و زن ولی بیدلان از شرع و عقل آزادند و با زر و زن کاری، ندارند .

٤ ـ مجذوبان معاف‌اند زیرا سخنشان ازروی عشق است و از این جهت گرم و سوزناك است ولی عاقلان بدانچه گویند و کنند مأخوذند .

٥ ـ سخن گستاخانهٔ مجذوبان گاه از طاعت بسیار مقبول‌تر است .

٦ ـ از سخن مجذوبان عشق می‌بارد .

۷ ـ برمجذوبان مانند دیوانه تکلیف نیست .

۸ ـ اهل عشق و سودا با حق گاه عتاب و گاه ناز دارند یعنی آنکه معشوق‌اند نه عاشق .

۹ ـ ناز مجذوبان برجهانی زهد فزونی دارد .

حکایات :

اوّل : قصّهٔ لیلی که بمجنون می گفت خویش را عاقل منمای تا بمن راه یابی زیرا اگر ترا عاقل شمارند از منت منع و دور می کنند ولی‌اگر دیوانه وار در کوی من آیی کسی را با توکار نباشد . نتیجه آنکه دیوانگان و مجذوبان مکلّف نیستند .

دوم : حکایت آن دیوانه که گستاخانه سخن می گفت و زاهدی باو گفت که خطا می گویی وآنچه می گویی برحق روا نیست ، او جواب داد که خدا مرا دیوانه کرده است و بردیوانه نمی گیرد ، من هرچه می‌خواهم با خدا می گویم ولی عقلا

نمی‌توانند آنچه در دل دارند بگویند که نتیجهٔ آن مانند حکایت سابق است .

سوم : حکایت آن دیوانه که روز عید از شهر بیرون رفت و مردم را دید که جامه‌های نو و آراسته پوشیده‌اند ، او بویرانه‌یی رفت و گفت خدایا روز عید است و همه لباس نو پوشیده‌اند ومن نه لباس دارم و نه نان ، کفشی و عمامه وپیراهنی بعنوان عیدی بمن ده و من شرط می کنم که تا عید دیگر چیزی نخواهم ، هرچه دعا کرد اثری پدید نشد گفت خدایا از لباس و کفش گذشتم عمامه‌یی بمن ده ، مردی فقیر و بدبخت بربام ویرانه بود ، دستاری کهنه داشت از بالا بزیر انداخت ، دیوانه که آن دستار را دید متغیّر حال شد، وبرآشفت ودستار را درهم پیچید و بربام انداخت و گفت خدایا این دستار را بجبرئیلت ده که بر سر بندد . مقصود بیان گستاخی مجذوبان است .

چهارم : قصّهٔ موسی که الواح را بر زمین زد وشکست و ریش هارون را بدست گرفت و چون این کار را از روی عشق کرد خدا او را مؤاخذه ننمود . نتیجه آنکه عاشقان بآنچه می کنند مأخوذ نیستند .

پنجم : داستان آن عاشق بی‌دل که می گفت خدایا آنچه با من کرده‌یی اگر هیچکس نمی‌داند توخود می‌دانی ، آخر دلت می‌دهد که مرا چنین زار داری من هرگز ترا نخواهم بخشید که نتیجه بیان گستاخی مجذوبان است .

ششم : داستان آن دیوانه که سر بآسمان کرد و گفت خدایا دل من ازاین خلقت وآفرینش و زنده کردن ومیرانیدن تنگ شد و گرفت وسیر شدم تو از این کار مکرّر سیر نمیشوی . نتیجه مانند حکایت پیشین است .

هفتم : حکایت دیوانه‌یی که برروی برف نشسته بود و برف می‌خورد و یکی از او پرسید که چرا برف می‌خوری گفت برای آنکه گرسنه‌ام ، او گفت گرسنگی

ازبرف برطرف نمی گردد ، گفت این باخدای گوی که وعده کرده بود بنانم سیر کند . نتیجهٔ آن مانند حکایت پیش است .

هشتم : حکایت آن دیوانه که از کسی یك گرده نان می خواست ، او گفت من فقیرم ، خدا بدهد ، مرد دیوانه گفت من خدا را تجربه کرده‌ام و در فتنهٔ غز بسیار کسان از گرسنگی می‌مردند وخدا ازفرط استغنا بهیچکدام لقمه‌یی نان نداد . نتیجهٔ آن مانند سابق است .

نهم : حکایت آن دیوانه که از او پرسیدند خدا رامی‌شناسی ، گفت اوراچگونه نشناسم که مرا بدین روز گار او انداخته است . نتیجهٔ آن مثل حکایات پیشین است .

دهم : حکایت آن اعرابی مجذوب که حلقهٔ کعبه را گرفته بود ومی گفت من برهنه‌ام و کودکان من هم برهنه‌اند ، من از مردم خجالت می کشم و تو که خدایی شرم نداری ، لباسی بمن ده ، مردم او را ملامت کردند که این چگونه مناجاتی‌است پس از نماز اعرابی لباس فاخر بتن داشت ، از او پرسیدند اینها را که بتو داد گفت خدا داد زیرا من اورا به ازشما می‌شناسم ومی‌دانم باوچگونه بایدسخن گفت . نتیجهٔ آن مثل سابق است .

یازدهم : حکایت آن دیوانه که هرگز نماز نمی‌خواند یك روز او را دیدند که نماز می‌خواند ، یکی از او پرسید که گویا امروز از خدا راضی هستی که عبادت می کنی ؟ گفت بلی گرسنه بودم و مرا سیر کرد ، اکنون طاعت او بجا می‌آرم زیرا با من نیکویی کرده است هرگاه خدا با من خوبی کند من نیز کار خوب خواهم کرد که مقصود بیان گستاخی مجذوبان است و اینکه ایشان از سر عشق سخن می گویند .

دوازدهم : حکایت موسی که از تجلّی‌حق رویش‌سخت تابناك شده بود و خرقهٔ درویشی را نقاب کرد که مقصود بیان‌آثار عشق و جذبهٔ الهی است .

سیزدهم : داستان‌آن دیوانهٔ فقیر که بنیشابور می‌رفت و دشتی گاو دید ، گفت

اینها از آن کیست گفتند از آن عمید نیشابور است ، از آنجا گذشت و صحرایی پر از اسب دید گفت این اسبان از آن کیست گفتند ملك عمید است ، از آن پس بصحرایی پر از گوسفند رسید گفت این چندین رمه از آن کیست گفتند مال عمید است ، وقتی بشهر در آمد غلامان آراسته دید گفت این غلامان از آن کیستند گفتند بندگان خاص عمیدند ، در درون شهر بقصری عالی رسید که پاسبانان وسرهنگان بسیار اطراف آنرا گرفته بودند و مردم می آمدند و می‌رفتند ، پرسید این قصر از آن کیست ، گفتند تو این‌قدر ندانی که قصر عمید نیشابور است مرد دیوانه که فقر خود را با ثروت عمید مقایسه کرد بر آشفت ، دستاری پاره پاره و کهنه برسر داشت بر گرفت و بآسمان پرتاب کرد و گفت این را هم بعمید نیشابور ده زیرا همه‌چیز را باو دادی که مقصود از این حکایت بسیار ظریف وصف ظرافت مجذوبان و گستاخی ایشان بردرگاه حق است .

چهاردهم : حکایت آن درویش فقیر که از تنگ دلی و تنگدستی بمسجد رفت و رو برخاك می‌مالید و بسیار زاری کرد که خدایا صد دینار بمن ده و چون زاریش سود نداشت ، گفت خدایا پس مسجد را برسرمن خراب کن و در این وقت ازسقف مسجد خاك ریختن آغاز شد گفت خدایا می‌توانی که سقف برسرم خراب کنی و زر ندهی و با این حال از مسجد بیرون گریخت که نتیجهٔ آن مانند سابق است .

پانزدهم : حکایت آن زارع ابله که جفتی گاو داشت و گاومیری درشهر افتاد ، گاوها را فروخت و خر خرید وچون ده روز از این‌خرید و فروش گذشت خرمیری پیدا شد گفت خدایا چه کنم که تو گاو را از خر نمی‌شناسی که نتیجهٔ آن مانند حکایت پیشین است .

مقالهٔ بیست‌وهشتم سالك پیش نوع انسان می‌رود و انسان را باعتبار آنکه‌حامل امانت الهی و مستحقّ کلام و رؤیت خداوند و مظهر صفات

ربوبی است و عاشق حق است وصف می کنند و بآخر از نوع انسان چاره می‌جوید ، انسان از مشقّت تکلیف و گرفتاریهای خود سخن می گوید و سالك را نومید می گرداند ، سالك بپیر مراجعه می کند ، پیر میگوید که آدمی کون جامع است وسعهٔ وجود او چنان است که هردو عالم در او ناپیداست .

مطالب :

۱ ـ آدمی طالب کمال است و نقص‌اوسبب جستجوی کمال مطلق است واگر عشق و عطش آدمی بکمال نبود کمال مطلق ظهور نمی‌یافت .

۲ ـ بجان راه بردن عین راه بردن بجانان است .

۳ ـ از جانان بجان راهی نهان است .

٤ ـ دل گمراه ، بحق راه نمی‌یابد و یافتن آن راه ، خاص دل آگاه است .

۵ ـ انفصال ظاهر مضرّ نیست زیرا اتّصال باطنی موجود است .

٦ ـ جانی که درجانان محوشود غرق وصال می گردد .

۷ ـ بیگانگی درصورت است ولی درمعنی همه یگانگی است .

۸ ـ معشوق تا برخود نظر دارد ، عشق پدید نمی‌آید و چون برعاشق نظر می‌افکند عشق ظاهر می‌شود ، یعنی ظهور عشق مستلزم عنایت معشوق است و مبدأ آن عاشق نیست .

۹ ـ برخورداری عاشق‌ومعشوق ازیکدیگر مستلزم آن است که ناظر یکدیگر باشند و یگانه شوند .

۱۰ ـ از غم معشوق هیچ بهتر نیست .

۱۱ ـ شرط هر معشوق خود نادیدن است .

۱۲ ـ شرط عاشقی بی‌صبری و بیقراری است .

۱۳ ـ عاشق تا بوصال معشوق نرسد بیقرار است و کسی که بی‌معشوق قرار می گیرد شایستهٔ تنبیه است .

حکایات :

اول : داستان ایاز که بیمارشد و محمود کسی نزد او باحوال پرسی فرستاد و تأکید کرد که زودتر خود را بایاز برساند ، وقتی فرستاده نزد ایاز آمد محمودرا نزد او نشسته دید و لرزه بر اندام او افتاد ، محمود گفت تو گناه نداری زیرا من راهی‌دزدیده و پنهان باایاز دارم وازآن راه آمده‌ام . مقصودآنکه حق را با بنده‌اتّصالی است نهانی .

دوم : حکایت محمود وایاز که درمیدان غزنین گوی بازی‌می کردند ، محمود از ایاز پرسید که تو بهتر می‌بازی یامن او گفت شاه بهتر می‌داند محمود یکی از تماشاییان را پیش خواند و پرسید که کدامیك از ما گوی بهتر می‌بازیم ، آن تماشاچی صاحبنظر بود گفت من میان شما فرقی نمی‌بینم و دویی درمیان نمی‌یابم نتیجه آنکه عاشق و معشوق بمعنی متّحدند .

سوم : حکایت آن صاحب جمال که عاشقی داشت که هرچه داشت در راه او باخته بود و آن صاحب جمال بحمّام رفت و وقتی از حمّام بیرون آمد روی خود را درآیینه دید وازخود خوشش آمد ، نقابی بر روی انداخت و پیش‌عاشق رفت ، عاشق از معشوق پرسید که چگونه شد که بدیدار من آمدی ، گفت از حمّام بیرون آمدم و درآینه نگاه کردم خویش را نیك زیبا دیدم خواستم که پیش از تو کسی روی‌مرا نبیندعاشق گفت برو که من‌ازعشق توآزاد شدم زیرا توتا کنون برخود نظرنیفکنده بودی و از جمال خود خبر نداشتی . نتیجه آنکه آگاهی معشوق از جمال خود اقتضای طرد عاشق می کند .

چهارم : حکایت آن پادشاه که از گوشهٔ بام خود مینگریست زیبا رخی را دید که پیری را مشت می‌زند از قصرفرودآمد و گفت چرا این را می‌زنی ، گفت دعوی عشق من می کند و سه روز و شب است که مـرا نطلبیده است و مدّعی کاذب است . نتیجه آنکه عاشق از معشوق قرار ندارد و قرار گرفتن از خامی است .

پنجم : حکایت آن صوفی که در راهی میرفت و یکی بروی قفایی محکم زد ، او بپشت سرنگریست ، آن مرد که قفا زده بود ، گفت جزای کسی که از پس نگرد قفا خوردن است . نتیجه آنکه التفات بغیرمعشوق ازعاشق پسندیده نیست .

مقالهٔ بیست و نهم

سالك پیش آدم ابوالبشر می‌رود و در وصف آدم از روایات مربوط بخلقت وی و قصص مذهبی‌استفاده می کند و ازآدم می‌خواهد تا دستگیروی گردد ،آدم می گوید مرا بگذار و دامن‌مصطفی گیر وبدین مناسبت در وصف مصطفی سخن‌آغاز می کند وسفارش می کند که نوح را هم ببیند ، سالك پیش پیر می آید ، پیر می گوید که آدم اصل آدمیان و مظهر بندگـی است و بدینجهت از آسایش بهشت چشم پـوشید و پـای درعالم خاك نهاد زیرا مطلوبش بندگی بود .

مطالب :

۱ ـ هر کسی باید قدم در حدّ خود نهد زیرا برون از حدّ خود گام نهـادن هلاك در پی دارد .

۲ ـ بی‌حرمتی کردن و بی‌ادبی بدبختی بار می آرد .

۳ ـ بندگی به ادب مقرون است .

٤ ـ آدم از بلای قرب گریخت .

۵ ـ دنیا بد نیست بشرط آنکه درآن کارآخرت کنند .

٦ ـ مرد بیکاره بحق نمی‌رسد .

۷ ـ فواید زاری و تضرّع .

۸ ـ مال هر کس آن قدر است که با خود بعقبی تواند برد .

۹ ـ عقل از نفس آن می کشد که آدم از گندم کشید .

۱۰ ـ نفس پیوسته بفکر نان است وخورش وطعام برای او اسم اعظم است .

۱۱ ـ بیان اینکه رزق حلال بظاهرشرع تشخیص میشود وحکم برظاهراست وفحص ازحقیقت ضرور نیست واشارهٔ ناقدانه بسخت گیریهای صوفیان درباب ورع .

۱۲ ـ مناسبت، شرط جذب است .

حکایات :

اوّل : حکایت آن پادشاه که بنده‌یی را از روی امتحان گفت که با من سر از یك گریبان بیرون آور و او حدّ ادب نگاه نداشت و سراز گریبان شاه بیرون کرد و شاه بدین جهت گفت تا سرش برداشتند . نتیجه آنکه گستاخی و بی ادبی زیان آور است .

دوم : حکایت کسی که درپیش علی(ع) دنیا را مذمّت کرد وآن حضرت فرمود دنیا کشت زاری است تا درآن چه بکاری و اگر کشت عقبی کنی دنیا بهترین جای است که نتیجه آن است که دنیا در حدّ ذات خود مذموم نیست .

سوم : داستان ابراهیم ادهم که بحمّام رفت وحمّامی از او سیم خواست و گفت تا ندهی بحمّام راهت نمی‌دهم و او از این سخن درحال رفت و گفت چون با تهی‌دستی در خانهٔ شیطان راهم نمی‌دهند تهی‌دست بخانهٔ رحمن چون توانم رفت . نتیجه آنکه بسعی وعمل بحق میتوان رسید .

چهارم : داستان بوسعد واعظ که کاروان حج بمجلس او آمدند و گفتند دزدان راه ما را زده‌اند گفت مال شما چند بود ، گفتند بیست‌هزار دینار بوسعد گفت کیست که این مال بدیشان دهد زنی از گوشهٔ مجلس گفت من توانم داد ، آنگاه رفت و

درجی زرینه و جواهر نزد بوسعد آورد و بوسعد آن را سه شبانروز نگه داشت که مگر پیرزن پشیمان شود و آنرا بازخواهد و آن زن بعد از سه روز نزد وی آمد و یك جفت النگو نزد وی آورد گفت چون شد که این دو را نیز آوردی گفت در خواب دیدم که در بهشتم و همه زرینه برتن من است مگر این جفت النگو ، گفتم آن جفت النگو کـه یادگار من است کجاست ، حوریان گفتند آنرا تـو بدینجا نفرستاده‌یی . نتیجه آنکه از مـال انسان بوی آن میرسد که در راه خدا بدهد .

پنجم : حکایت آن مرد جوان که نزد شیخ حلوایی رفت و گفت سالها ریاضت کشیدم وشب و روز بیقرار بودم وبهیچ مطلب نرسیدم ، شیخ گفت تو در غلطی زیرا آنچه جُسته‌یی ، یافته‌یی واگرتوکار بد کنی تو قّع مدار که نتیجهٔ خوب یابی . نتیجه آنکه نتیجه مطابق عمل و کوششی است که آدمی می کند و عملی که از روی اخلاص نکنند نتیجهٔ نیکو ببار نمی‌آورد .

ششم : حکایت کسی که از مجذوبی پرسید که اسم اعظم را اگر می‌شناسی بمن بگو ، او گفت اسم اعظم نان است ، پرسنده گفت زهی نادانی ! اسم اعظم هرگز نان نیست ، او جواب داد که در قحطی نیشابور چهل روز وشب گرسنه میگشتم و نه در مسجدی باز دیدم و نه از هیچ جا بانگ نماز شنیدم ، ازآنجا دانستم کـه اسم اعظم وبنیاد دین نان است . نتیجه آنکه مردم خدا را بطمع می‌پرستند .

هفتم : قصّهٔ ابراهیم ادهم که از راهبی پرسید قوت تو از کجا میرسد ، او گفت این از روزی دهنده بُپرس . نتیجه‌آنکه روزیی که میرسد باید گرفت و در بارهٔ مبدء و منشأ آن بحث نباید کرد .

هشتم : داستان ابوالقاسم گرگانی که در شارعی میرفت و نظام‌الملك باگروهی از کودکان گوی می‌باخت همین که شیخ را دید بطفلان گفت از رهگذر دور شوید که گردی برشیخ ننشیند . شیخ که آن خردمندی دید گفت ای طفل گوی سعادت

بردی . نتیجه آنکه ادب و حرمت داشت پیران موجب سعادت است .

مقالهٔ سی‌ام سالك پیش نوح میرود و او را بصفت آدم ثانی و شیخ‌الانبیا وصف می کند وداستان دعوت او وقصّهٔ طوفان را پیش‌میکشد

و از او طوفانی می‌خواهد تا عطش والتهابش‌را فرونشاند ، نوح میگوید من‌هزارسال زخم خوردم و رنج کشیدم تا مرا راه نمودند ، تو بدین زودی چگونه توانی رسید ، صبر کن که بصبر چارهٔ کار حاصل توانی کرد و با اینهمه از پیغمبر آخرزمان مدد جوی و ابراهیم را در این راه واسطه کن ؛ سالك بپیرمراجعه می کند ، پیر می گوید نوح مظهر درد و مصیبت بود و تا کسی را درد این کار پدید نیاید بدین نکته پی نتواند برد .

مطالب :

۱ ـ در راه عشق درمانی جز درد نیست .

۲ ـ زاری و ناله نتیجهٔ سوزش و درد دل است .

۳ ـ حال کار افتادگان کسی داند که او را کاری افتاده باشد .

٤ ـ درد بهترین پیر و دلیل راه است .

٥ ـ عاشقان بوی این درد را از راه دور درمی‌یابند .

٦ ـ پادشاهی جهان ، آزادگی است .

۷ ـ تحریض برطلب درد یعنی سوز درون وطلب راستین برای تحصیل‌مراد .

۸ ـ تا دل خون نشود آن دل که شایستهٔ حضور است بدست نمی‌آید .

۹ ـ یك دم در حضور حق از ملك کونین بهتر است .

حکایات :

اوّل : حکایت آن مرد که گفت اگر همه جهودان مسلمان شوند من چندان

دلخوش نمی‌شوم که یك تن از سردرد در این راه آید و هم درین درد جـان دهد . نتیجه آنکه درد دین اصل کار است .

دوم : داستان آن مرغ (مرغ حق) که هرشب تا روز ناله وفریاد می کند تا قطره‌یی خون از گلویش بیرون می‌افتد و باز شبی دیگر بسر همین کار می‌آید . نتیجه آنکه زاری عاشق پایان ندارد .

سوم : حکایت آن پیرزن که فرزند جوان او را کشته بودند و برسپری پیش مادر آوردند و او چادر ازسر انداخته بود و روی بخون‌آلوده گریه می کرد گفتند صورت بپوش و چادر برسر گیر ، گفت اگر شمارا هم فرزندی کشته شده بود بیش‌از این می کردید . نتیجه آنکه میان مصیبت رسیدگان و دیگر مردم فرق‌است وزاری صاحب درد با دیگران تفاوت دارد .

چهارم : حکایت آن دیوانه که در نیشابور بود و مدّت ده سال محنت‌وبیماری می کشید وشیخ عطّار از اوپرسیده بود که این‌جنون تواز کجا پیدا شد ، گفت‌روزی آفتاب در گلویم رفت ومن‌دیوانه شدم ، در وقت وفات از اوپرسیدند که حال توچون است گفت شما حال من چه دانید . نتیجه آنـکه حال دلسوختگان را دلسوختگان دانند .

پنجم : حکایت آن دزد که دستش‌را بریدند و اوآه نکرد ودست خود برداشت و همچنان خاموش می‌رفت تا برباطی رسید ، درآنجا خروش و ناله سر کرد گفتند علّت اینکه بوقت دست بریدن خاموش‌بودی و اکنون فریاد و زاری می کنی‌چیست گفت آنجا همدردی نداشتم ولی‌دراینجا کسی‌هست که دست اورا بریده‌اند ، اومیداند که درد من تا چه حد است که نتیجهٔ آن مانند حکایت سابق است .

ششم : داستان آن شیخ که در پیش او گفتند که پیری است کـه هرروز ختم قرآن می کند ، گفت از آن همه آیات قرآن یك آیت در او کار گر نشد و دامنش‌را

نگرفت تا مانند من دیگر پروای قرآن خواندن نکنند . نتیجه‌آنکه درد لازم است وعمل ظاهر مفید نیست .

هفتم : حکایت‌مجنون که ازوفات لیلی‌خبریافت و بسرمنزل لیلی رفت و کسی می‌خواست که گور لیلی را باو نشان دهد ، او گفت حاجت نیست زیرا من‌خاك او را ببویی می‌شناسم . نتیجه‌آنکه در جان هرصاحب دردی روشنایی است که بوسیلهٔ آن همدرد خـود را از راه دور می‌شناسد و فـواصل مکانی و زمانی سدّ راه معرفت او نمی‌شود .

هشتم : حکایت همسایهٔ سلطان محمود که بر ایاز عاشق شده بود و از روزنی در وقت عبور محمود و لشکر در روی ایاز نگریست وآهی کشید ، محمود آه او را شنید و گفت ای‌زن درد توچیست ، گفت حاجتی‌دارم محمود گفت‌هرحاجت که‌داری بخواه گفت شربتی مفرّح می‌خواهم که ایازبدست من‌دهد محمود گفت شربت مفرّح دادن میسّر است ولی توچه نسبت بایاز داری ، گفت من عاشق روی او هستم .

گفت من آنم ایازت را کـه شاه
هردو بـر وی عاشقیم از دیرگاه
گـفت مـن او را بـزر بخریده‌ام
گـفت من او را بجان بـگزیده‌ام
گفت اگر او را خریدی تو بجان
پس تو بی جان زنده چونی در جهان
گـفت جـز از عشق پـاینده نیم
زنـدهٔ عشقم بجـان زنـده نیـم
شاه گـفتش ای سرافـکنده بعشق
چون تـواند بـود کس زنده بعشق

زن چو بشنید این سخن گفتا که آه
عـاشقت پـنـداشتم ای پـادشاه
من گمـان بـردم کـه مرد عاشقی
نیستت در عشـق بـوی صادقـی
نیستی در عشق محرم چـون کنم
هستی ای مرد از زنی کم چون کنم

که مقصود آن است که زندگی عاشق بعشق است.

نهم: داستان مجنون کـه پدر او را بکعبه برد و گفت دعا کن کـه خداوند عشق لیلی را بردل تو سرد کند و او دعا کرد که خدایا عشق مرا صد چندان کن. نتیجه آنکه عاشق طالب درد است.

دهم: حکایت آن جوانی که پیش‌پیری رفت و اورا تنها نشسته دید، گـفت از تنهایی تنگدل نمیشوی، گفت در حضور حق چگونه دلتنگ باشم. نتیجه آنکه هر که حاضرحق است پیوسته خرّم وشاد است.

یازدهم: داستان سلطان محمود وطفل هندو کـه او را برتخت می‌نشانید و جواهر برسرش می‌ریخت و او درآن حالت گریه می کرد، محمود از او پرسیدچرا گریه می کنی، گفت مادرم مرا همیشه از محمود می‌ترسانید و من گریه می کنم که در این مدّت از محمود آگاه نبوده‌ام. نتیجهٔ آن شرح مرتبهٔ اهل حضور وبیان این نکته است که ازمعرفت وآگاهی‌عشق می‌خیزد وبیخبری وعدم معرفت‌افسردگی بار می‌آورد.

مقالهٔ سی‌ویکم سالك نزد ابراهیم خلیل می‌رود و خلیل را از روی‌روایاتی که در قرآن یاد شده است ازقبیل اعراض از ستاره پرستی و رؤیت ملکوت وترك مال وفرزند ودرآتش‌افتادن وصف می کند و از اومی‌خواهد

که سالك را بدرگاه حق رهبری کند ، ابراهیم سالك را نصیحت می کند که در این راه تضرّع وطاعت بسیار باید کرد تا مگر ساعتی راه دهند ولی اگر مرد کار باشی و روز و شب بکوشی در مراد بر روی تو می گشایند با اینهمه حلقهٔ در مصطفی باید زد و دست در فتراك او محکم باید کرد و در این راه بر موسی‌بن عمران نیز باید گذشت یعنی از مقام او نیز باید عبور کرد ، سالك بپیر مراجعه می کند ، پیر می گوید که ابراهیم مظهر خلّت وتسلیم است و کسی که ذرّه‌یی خلّت نصیب او گردد دولت و اقبال بی‌نهایت بدو رو می‌آرد .

مطالب :

۱ ـ عنایت بی‌علّت است ولی مرد دولتی و مقبل در طاعت می کوشد زیرا طاعت نشانهٔ اقبال آن جهانی است .

۲ ـ بیان درجات محبّت که بعقیدهٔ عطّار چنین است : مودّت ـ محبّت ـ خلّت

۳ ـ بیان تأثیر محبّت که وجود را ازهم می گسلد .

۴ ـ محبّت اقتضای توحید می کند و توحید و همه را یکی دیدن بوصال می‌رساند .

۵ ـ اهل راز بغیر حق التفات ندارند زیرا التفات بغیر هلاك بارمی‌آورد .

۶ ـ کسی که معشوق آینهٔ اوست در خود نمی‌نگرد زیرا خود دیدن کفر است .

۷ ـ خلّت ، خود را نادیدن است .

۸ ـ بیان ادب عشق بدینگونه که عاشق باید در تصرّف معشوق باشد .

۹ ـ یکی از علائم خلّت غرقهٔ ذکر حق بودن است .

۱۰ ـ « هست خلّت عین کار افتادگی » .

حکایات :

اوّل : حکایت‌عیسی که بمردی زاهد بر گذشت که معبدی‌زیبا در کنارسبزه‌زار وچشمهٔ آب ساخته بود ، از او پرسید چه میکنی گفت سالهاست که طاعت می کنم و حاجتی دارم که خدای برنمی‌آرد ، عیسی پرسیدآن چه حاجت است زاهد گفت ذرّه‌یی محبّت خدا ، عیسی درحق وی دعا کرد و از آنجا در گذشت پس از چندی از آنجا عبور می کرد دید که آن معبد خراب شده و چشمهٔ آب خشکیده است ، گفت خدایا زاهد کجا رفت و سبب خرابی چیست خدای فرمود که اینك بر سر کوه است و دراندوه غرق است ، عیسی برسر کوه رفت و او را خشك لب و روی‌زرد دید چنانکه ازمرده بازش‌نمی‌شناخت ،آنگاه براو سلام کرد و اوبعیسی‌التفات ننمود وجواب سلام‌بازنگفت ، خداوند بعیسی‌الهام فرستاد که اینهاعلائم‌دوستی‌است . نتیجه آنکه دوستی حق اقتضاء انقطاع می کند .

دوم : حکایت‌آن پادشاه که مجنون را حاضر کرد و گفت‌اینهمه زنان زیباروی هستند تو چرا مفتون لیلی شده‌یی و خوبرویان بسیار را براو عرضه کرد و مجنون بهیچیك ننگریست ، پادشاه گفت آخر این خوبرویان را ببین تا لیلی را فراموش کنی مجنون گفت ای شاه عشق لیلی نمی گذارد که من بغیر او نظر کنم . نتیجه آنکه عاشقان حق بغیر او التفات ندارند .

سوم : حکایت‌آن پادشاه که بنده‌یی داشت که شاه او را بخود خدمت می کرد وبسیار دوست می‌داشت و وقتی سر اورا بشمشیر بر گرفت ، وزیر پرسید که چرا سر او را بریده‌یی گفت آینه برای من می‌آورد و روی خود را در آینه دید . نتیجه آنکه عاشق نباید درخود بنگرد .

چهارم : حکایت‌محمود غزنوی که سه‌شبانروز بیهوش بود و درآن سه‌شبانروز ایاز هم از هوش رفته بود و وقتی او بهوش آمد ، ایاز نیز هوشیار شد ، شاه از او

پرسید که این چه حالت است و چرا دروغ میگویی.

گـفت هرگز در دروغم نیست راه
لیک چون باشد وجودم غرق شاه

شاه چون بیخود شود، بیخود شوم
چون بخود باز آید او بخرد شوم

از سر خویشم وجـود خاص نیست
ایـن سخن جز از سر اخلاص نیست

چـون وجود مـن بود از شهریار
کـی شود بی او وجـودم آشکار

بنده دایم از تو موجود است و بس
خود که باشد بنده محمود است و بس

نتیجه آنکه احوال عاشق تابـع احـوال معشوق است و اقتضای یکرنگی همرنگی است.

پنجم: حکایت سری سقطی که گفت روز قیامت هر امّتی را بنام پیغمبر خود ندا می کنند ولی دوستان حق را بحق باز می‌خوانند که نتیجهٔ آن مانند سابق است.

ششم: حکایت آن خواجهٔ بازرگان که طوطیی داشت و یـکسال او را شکر می‌داد و او هیچ سخن نگفت تا در سرای خواجه آتش افتاد و آتش بقفس نزدیک شد و طوطی بسخن آمد و خواجه را بمدد خواست و خواجه گفت در چنین وقتی از من یاد می کنی. نتیجه آنکه خدا را تنها در وقت بلا یاد نباید کرد.

هفتم: حکایت آن دیوانه که از او پرسیدند چگونه‌یی گفت هرچاره کـه کردم روز بعد بتر بودم. مقصود آنکه درد عاشق روز بروز در افزایش است.

مقالهٔ سی‌ودوم

سالك پیش موسی می‌رود و موسی را بمضامینی که در قصّهٔ موسی می‌خوانیم از قبیل شبانی کردن و دیدن آتش ازوادی ایمن و با خدا سخن گفتن وصف می کند و از موسی مراد خویش می‌طلبد، موسی سالك‌را بجان بازی و فقردعوت می کند و بپیغمبرما (ص) رهبری مینماید ومیگوید راه او بطلب و در این راه داود را نیز بیاری و دستگیری طلب کن، سالك بپیر باز می گردد پیر میگوید موسی مظهر عشق است.

مطالب:

۱ ـ فقر ازفنا می‌خیزد.

۲ ـ فقر کلّی خاص مصطفی است.

۳ ـ عشق دولت خانهٔ دوجهان است.

۴ ـ جانبازی و خود کشتن کمترین کار عاشق است.

۵ ـ وجود عاشق باید مانند آتش افروخته باشد و جان بسوزد و تن بفرساید تا بجانان رسد.

۶ ـ عاشق گرم‌رو و آتش بار است.

۷ ـ حال عاشق از عبادت برتر است.

۸ ـ بیان غلبه و تسلّط عشق که هر قوی را ضعیف می کند.

حکایات:

اوّل: حکایت آن امیرزاده که هرروز بصحرا میرفت و تیراندازی می کرد و یکی براو عاشق شد و نمی‌توانست که عشق خود را اظهار کند بناچار دل برهلاك‌نهاد و روزی بمحلّ تیراندازی معشوق رفت و در پس تودهٔ خاکی که هدف او بود پنهان شد وچون معشوق تیراندازی آغاز کرد تیر برسینهٔ اوخورد وعاشق سر ازخاك بیرون

آورد درحالتی که آن تودهٔ خاك بخون او آغشته شده بود ، معشوق تیرانداز سوی او رفت و گفت این کار چرا کردی .

گفت از آن این کار کـردم بریقین
تـا تو ام گویی چـرا کردی چنین
تیر چـون از دست تو آمد بـرون
گو بریز از سینهٔ مـن جوی خون
هـرچه از دست تو آید خوش بود
گـر همه دریـای پر آتش بـود
بـود بـا زلف تو ام رازی نهـان
هیـچ محرم می‌ندیدم در جهـان
دور دیدم زلف چـون زنجیر تـو
باز گـفتم راز دل بـا تیر تـو
کاشکی مـن صاحب صـد جانمی
تـا همـه بـر تیر تـو افشانمی

نتیجه آنکه عاشق جان باز است .

دوم : حکایت نوح بن منصور و فرزند او و کسی که بر او عاشق شده بود ونوح گفت تا آن عاشق را دربر گرفت و می‌فشرد وعاشق درآن حالت جان داد وزآن‌پس گفت تا او را در مقبرهٔ خاص دفن کردند . نتیجه مانند حکایت سابق است .

سوم : داستان‌مجنون که در زمستان سرد در بیابان‌آتشی افروخته بود ویکی از پیش لیلی نزد او آمد و گفت از لیلی چه خبر داری ، گفت این خبر دارم که اواز عاشقی وجان کندن من بی‌خبر است و دست درآتش نهاد چندان که آتش خاکستر شد . نتیجه آنکه آتش عشق ازآتش حسّی سوزنده‌تر است .

چهارم : حکایت یوسف که بوقت آمدن یعقوب بمصر باستقبال پدر رفت وزلیخا نیز در میان نظارگان بود ، یوسف تازیانه بسوی زلیخا برد و او آهی زد کـه دست یوسف از آن متأثر شد و زلیخا گفت که این آتشی است کـه سالها در دل نهفته‌ام . که نتیجهٔ آن مانند حکایت پیشین است .

پنجم : حکایت محمود که شبی رو بر کف پای ایاز نهاد و خوابید و ایازوقتی بیدار شد برهمان حال باقی بود تا محمود ازخواب بیدار گردید و وقتی بهوش آمد از ایاز پرسید کـه این چه بی‌حرمتی است ، گـفت این همه تومیکـردی و خود می‌خواستی ومن با وجود تونیستم . نتیجه آنکه عاشق ومعشوق بمعنی یگانه‌اند .

مقالهٔ سی و سوم

سالك پیش داود می‌رود و داود را بداشتن آواز خوش ونرم کردن آهن ونکتهٔ چند دیگر که از روایات دینی مقتبس است وصف می‌کند و از داود می‌خواهد که او را بگنج نهان توحید هدایت کـند ، داود میگوید که این کار بی‌سلوك راست نمی‌آید ، طریق مصطفی گیر تا بوحدت‌رسی ولی دل مرده را نخست از عیسی زنده کن ، سالك بپیرمراجعه می کند ، پیرمیگوید داود مظهر مودّت و اخلاص بود و همواره در درد بسر می‌برد .

مطالب :

۱ ـ بیان تأثیر سخن وعملی که ازدرد خیزد که بعقیدهٔ عطّارخاصیت آن هلاك ساختن و محو زندگی است .

۲ ـ مقصود از وجودآدم درد دین بود .

۳ ـ مردان پی رنگ و بو نمی‌روند .

٤ ـ اهل مودّت مؤدّب و سرافکنده‌اند .

۵ ـ فرمانبری و طاعت برترین مقام است .

٦ ـ « بندهٔ او باش تا باشی کسی »

۷ ـ جان اگر اضافت و نسبتی ازحق حاصل کند، کامل می گردد.

۸ ـ اگر آدمی را بخدا راهی باشد مقبل و دولتی است و درآن حالت هرچه گوید عین حقیقت است.

۹ ـ اشاره باینکه سخن مجذوبان ودیوانگان نتیجهٔ آزادگی و کارافتادگی است و هر کس را آن مرتبت نیست.

حکایات :

اول : داستان محمود که برده می‌خرید و ایازدرمیان آن بردگان بود وهریک از ایشان هنر خود را برمی‌شمردند و یکی از ایاز پرسید که هنر تو چیست، گفت هنری دارم که از دو عالم بهتر می‌ارزد محمود او را حاضر کرد و گفت که این سخن چه بود که گفتی وهنر تو چیست گفت هنر من اینست که اگر برسر من تاج نهی و بر تخت پادشاهی نشانی در اشتباه نمی‌افتم و سر از خط بندگی برنمی‌گیرم. نتیجه آنکه ادب بندگی آن است که بهیچ نعمت وقدرت مغرورنگردد وپیوسته فرمانبردار باشد.

دوم : داستان ایاز که جامی‌لعل در دست داشت ومحمود گفت آنرا برزمین‌زن و او جام را بر زمین افکند و سپاهیان او را ملامت می کردند و یکی از او پرسید این جام را چرا شکستی گفت فرمان شاه برتر ازاین جام لعل است. نتیجه آنکه در اطاعت نظر بفرمان و امرحق باید باشد و اجتهاد و نظرشخصی اگرچه بعنوان حفظ مصلحت باشد معتبر نیست.

سوم : داستان آن مجذوب که مست عشق حق بود و روی خاکستر می‌نشست و استخوانی رنده می کرد یکی از او پرسید که این چه حال است گفت هفتاد سال است تا درخون گشته و بر روی خاکستر نشسته‌ام وچون سگان با استخوانی‌معتکف درگاه معشوقم واگرچه مانند سگان باو راه ندارم ولی‌خوشدلم که سگ کوی‌اویم.

مقصود آنکه انتساب بحق بهرصورت که باشد مطلوب است.

چهارم: حکایت کسی که خدمت سلطان بسیار کرده بود و شاه او را گفت از من حاجتی بخواه او گفت وقتی بارعام باشد و همه دیوانیان و سپاه گرد آیند مرا نزد خویش خواه و سر در گوشم آر و سخنی با من بگوی از هر گونه که باشد تا مردم بدانند که صاحب سرّ سلطانم. نتیجه مانند سابق است که نسبت و اضافت بنده بحق بهر حال مطلوب است.

پنجم: حکایت آن عاشق که عزم حج کرد و نزد معشوق رفت و گفت عزم سفر دارم چه می‌فرمایی معشوق نیمه خشتی بر گرفت و برعاشق افکند، عاشق آن‌خشت را از زمین برداشت و بوسید و سوراخ کرد ودر گردن افکند، از او پرسیدند که این چیست گفت از این چه خوشتر که یادگار معشوق من است که نتیجهٔ آن مانند حکایت سابق است.

ششم: داستان موسی که بطور می‌رفت و زاهدی را دید و او گفت ای موسی بخدا بگوی که آنچه باید کردم، رحمت تو کو و چون از آنجا دورتر شد بعاشقی رسید که او بموسی گفت خدا را بگوی که من ترا دوست دارم آیا تو هم مرا دوست میداری وچون از آنجا پیشتر رفت دیوانه دلی را دید که سراپای برهنه بود، گفت ای موسی با خدا بگوی که چند مرا در عشق و سودا می گدازی، جان من از غصّه برلب آمد، من بترك تو گفتم، تو نیز ترك من بگوی. موسی را سخن دیوانه خوش نیفتاد، وقتی بطور رسید قصّهٔ عابد وعاشق را باز گفت، خدا گفت که عابد را رحمت کنم و عاشق را دوست دارم، موسی سجده کرد و میخواست که باز گردد خدا گفت قصّهٔ دیوانه را پنهان کردی، موسی گفت خدایا اگرچه میدانی سخن او ناگفته‌بهتر خدا گفت جواب آن دیوانه باز ده که اگر تو ترك من بگویی من ترا ترك نخواهم گفت که نتیجهٔ آن بیان قرب دیوانگان و آزادی ایشان از آداب ظاهر است.

هفتم: حکایت لقمان سرخسی که عشق بروی غلبه کرد و مانند طفلان برچوبی سوار شد و چوبی دیگر بدست گرفت و گفت امروز بجنگ می‌روم، همچنان می‌رفت و ترکی باو رسید چوب از دست او گرفت وسخت بزد تا خون بر سر و رویش روان شد، لقمان بشهر برگشت، یکی از او پرسید جنگت چون بود گفت رویم ببین و مپرس او بخود تنها این کار نتوانست کرد، ترکی را بیاری گرفت. نتیجه بیان گستاخی مجذوبان و دوری ایشان از آداب ظاهر است.

مقالهٔ سی‌وچهارم

سالك پیش عیسی می‌رود و پس از وصف عیسی بصفاتی که از آیات و روایات مقتبس است از او زندگی و آسایش درون می‌جوید، عیسی سالك را نصیحت می کند که از هستی، خویش را پاك باید کرد زیرا نجات آدمی درطهارت ازهستی ذات وصفات است وهستی بمنزلهٔ بت‌پرستی است و طریق فنا را از محمّد مصطفی باید آموخت خویش را بدان درگاه کش تا طهارت و پاکی حاصل کنی، سالك پیش‌پیر بازمی گردد، پیر میگوید عیسی‌مظهر پاکی و کرم و لطف بود.

مطالب:

۱ ـ بنده باید پاك بین باشد و همه را یکسان بیند بلکه بد را خوب ببیند نه آنکه خوب را زشت پندارد.

۲ ـ هم نکویی هم نکوکاری گزین.

۳ ـ مهربانی و وفاداری گزین

٤ ـ شکر نعمت بجا باید آورد.

٥ ـ بیان مراتب صوفیّه که هر کدام دارای چه صفت و چه حالتی بودند، در اینجا شیخ نام بیست تن از مشایخ صوفیّه را یاد می کند که درآغاز آنها حضرت جعفر صادق(ع) قرار دارد وآخرین ایشان مالك دینار است.

٦ ـ از دانا نادانی شایسته نیست .

٧ ـ محدود کردن قدرت نفس و کار نبستن میل وهوی .

٨ ـ در پی صلاح خود باید رفت .

٩ ـ اهل شفقت محرم رازند . .

١٠ ـ عفو مذهب اهل شفقت است .

١١ ـ تقویت رجاء و تکیه بر فضل حق .

١٢ ـ خدا تنها خریدار طاعت نیست بلکه طالب عجز وضعف نیز هست .

حکایات :

اوّل : داستان عیسی که سگی‌مرده را در رهگذر افتاده دید و سپیدی دندانش را وصف کرد و زشتی و گند او را بروی نیاورد . نتیجه آنکه نیك‌بین باید بود ونظر برعیب نباید داشت .

دوم : حکایت آن دزد شبرو که با رفیقی‌بدزدی رفت و پاره‌یی نان بر گرفت و غافل در دهان نهاد و خورد و بخاطر نان و نمك چیزی از آن خانه ندزدید . نتیجه آنکه حق نعمت را ادا باید کرد .

سوم : داستان کبوتری که بموسی پناه برد و بازی آمد وآن صید را ازموسی طلب کرد و موسی حیران شد تا چه کند و آخر مصمّم شد که قدری از گوشت خود را بباز دهد ولی آن هردو مرغ فرشته بودند وغرض حق‌تعالی امتحان شفقت وامانت داری موسی بود . نتیجه آنکه شفقت برحیوانات و مرغان نیز مطلوب خداست .

چهارم : حکایت آن پادشاه که درجنگی اسیر بسیار گرفت و از وزیر پرسید که با این اسیران چه کنم گفت خدا آنچه تو دوستر میداشتی یعنی پیروزی وظفر بتو داد ، تو نیز آن کن که حق دوستر دارد و اسیران را آزاد کن . نتیجه آنکه بوقت قدرت عفو باید کرد .

پنجم : داستان آن زن بدکار که پشیمان شد و نزد حضرت رسول(ص) رفت تا او را سنگسار کنند و پیغمبر فرمود باش تا فرزندت متولّد شود و پس از ولادت فرزند باز نزد پیغمبر رفت و مطلب اوّل را تکرار کرد پیغمبر گفت صبر کن تا این طفل شیر تمام بخورد پس‌از آنکه کودك را از شیر باز کرد ، سوم بار از پیغمبر خواست که اورا بکیفر گناه برساند پیغمبر گفت باش تا این طفل هفت ساله شود ، و زن پس‌از هفت سال نزد پیغمبر رفت و ابرام بسیار کرد تا او را سنگسار نمودند وعلی(ع) شب آن زن را درخواب دید و پرسید که خدا با تو چه کرد ، او گفت که خدا بمن گفت چرا بخود من مراجعه نکردی تا گناه ترا بیامرزم و نزد پیغمبر رفتی کـه مجری احکام است . نتیجه بیان عفو خداوند و گذشت اوست .

ششم : حکایت آن کافر که پیش ابراهیم خلیل شد و نان خواست ، او گفت اگر ایمان آوری هرچه خواهی بدهم و آن کافر از پیش ابراهیم رفت و خدا ابراهیم را عتاب کرد که تاا کنون نان او را من می‌دادم ، اکنون که بدرخانهٔ تو آمد بهانه کردی و مانند خلیل خودکار نکردی که نتیجه مانند سابق است .

هفتم : نقل گفتهٔ ذوالنون که روز قیامت چون بساط فضل حق بگسترند ، گناه اوّلین و آخرین را ببخشند که نتیجه نزدیك بحکایت پیشین است .

هشتم : حکایت آن جوان که از حج باز ماند و در مجلس سفیان ثوری آهی کشید وسفیان گفت چهارحج کرده‌ام آنرا بتو می‌دهم تو ثواب این آه را بمن باز گذار و شب درخواب دید که حجّ تو قبول شده است . نتیجه آن است که عمل ظاهر چندان معتبر نیست و اصل حضور دل و اخلاص نیّت است .

مقالهٔ سی و پنجم سالـك پیش حضـرت مصطفی می‌رود و از پیامبر(ص) هدایت و رهنمایی می‌طلبد ، دراینجا سالك نومید نمی گردد و پیغمبر(ص) بدو تعلیم می‌فرماید که اوّلا ازهستی خود درگذرد و راه فنا پیش گیرد

دوم آنکه راه این منزل را از نقطهٔ دل آغاز کند سوم آنکه از حس وخیال وعقل و دل بگذرد تا بجان رسد و بدینطریق پنج وادی را که عبارت است از حس و خیال و عقل و دل وجان طی کند تا بکمال دست یابد. مرتبهٔ کمال بنظر شیخ بقاء بعدالفنا و خویشتن را بی‌خویشتن و عقل و جان را بی‌عقل وجان دیدن است و آن بقاء بنده است بحق در مرتبهٔ قرب‌النّوافل. چهارم پس از طیّ آیات آفاقی طیّ آیات انفس پیش می‌آید که ظاهراً همان پنج وادی است و شرط سیر انفسی آن است که داد هر عضورا بنده بنیکوبی بدهدو آنچه مرضیّ خداست بوسیلهٔ آن اعضا بادا رساند، سالك پس‌از اصغاء این‌نصایح بپیر خود رجوع می کند، پیرمی گوید که مصطفی(ص) مظهر مسکنت و فقر است.

مطالب:

۱ ـ فقر همسایگی حق است.

۲ ـ هرچه هست در نظر فقیر پست می‌آید و معنی فقر همین است یعنی عدم التفات باشیاء.

۳ ـ عالم طفیل مردان حق‌اند.

٤ ـ ضعف ایمان مانع معرفت اسرار فقر است.

۵ ـ فقر و تجرّد مقام معشوقی است و حق طالب مجرّدان است.

٦ ـ فقر نهایت کار و درمان هر درد است.

۷ ـ بیان ارکان فقر که عبارت است از گرسنگی وجانبازی و خواری وغربت و بیان نتیجهٔ این ارکان که قرب حق‌است. بعقیده شیخ اصحاب پیغمبر در این‌چهار صفت سرآمد بودند.

۸ ـ بیان تفاوت مردان حق و گدایان راه با ارباب جاه از آن جهت که مردان حق پای همّت برسر همه‌چیز دارند واهل منصب وجاه دربند دستارند.

۹ ـ از خدا دیدهٔ عیب بین باید خواست تاهمیشه عیب خود را ببینی و گوشی که پیوسته عیب خود را بشنوی .

۱۰ ـ خودبینی درفقر مضرّ است .

۱۱ ـ ترك ما و من مقدّمهٔ کلیّت وجود است .

۱۲ ـ تصوّف مقتضی محو وفناست .

۱۳ ـ صفت اهل‌محو که در ذات حق ناپدیدند و با وجود این از دیدار سیر نمی‌گردند .

۱٤ ـ قرب حق بریاضت نفس حاصل میشود .

۱۵ ـ عشق موهبت است نه کسب .

۱٦ ـ هیچ غم از فراق سخت‌تر نیست .

۱۷ ـ هستی و خودبینی فراق بار می‌آورد .

۱۸ ـ مقصود از مُلك عالم ، اجتماع و باهم بودن دوستان است .

حکایات :

اوّل : حکایت پیغمبر که وقتی ازمعراج باز گشت وام می‌خواست وقدری قوت جو برای قوّت خود می‌طلبید و این هردو مرتبه در نظر وی یکسان بود . نتیجه بیان مرتبهٔ فقرای حق است که درعین نیاز از عالم بی‌نیازاند .

دوم : حکایت آن شیخ که درخواب دید که در راهی می‌رود و فرشته‌یی بدو می گوید کجا میروی و او می گفت بدرگاه خدا می‌روم وآن فرشته گفت شرم کن که با اینهمه اسباب واملاك و لنگر که ازخودآویخته‌یی بحق‌نتوانی رسید ، فردای آن روز هرچه داشت در راه خدا صرف کرد و یك نمد پاره برای خود نگه‌داشت ، دیگر شب همان فرشته را درخواب دید که باو می گوید کجا میروی و اومی گوید که طالب قرب خدایم فرشته با او گفت که با این ژنده نمد چگونه بدرگاه خدا

میروی، صبح که از خواب بیدار شد آن نمد را در آتش افکند و شب سوم فرشته را درخواب دید که از اوهمان سؤال می کند و اوهمان جواب می‌دهد وفرشته‌می گوید اکنون که پاکباز آمدی بنشین که خدا قرب تو می‌جوید. نتیجه آنکه قرب حق بفقر و تجرّد حاصل می گردد وفقیر معشوق خداست.

سوم: حکایت بایزید و سگی که با او همراه شد و بایزید جامهٔ خود را فرا گرفت تا نجس نگردد وسخن گفتن سگ که اگرخشکم چه باك و اگر ترم بهفت آب میان من وتو صلح می‌افتد ولی‌اگر تو بخودآلوده شوی و در دریاها غسل کنی هرگز پاك نگردی و اقرار شیخ که تو بظاهر پلیدی و من بباطن، بیا که همراه یکدیگرشویم، و گفتن سگ که این‌مصاحبت صورت‌نبندد زیرا تومقبول وپسندیدهٔ خلقی ومن مردود خلق. نتیجه متوجّه ساختن سالك است باینکه در غرور نیفتد و خود را برهیچ موجودی ترجیح ندهد.

چهارم: حکایت آن صوفی که دعویی داشت و پیش قاضی رفت و قاضی از او گواه خواست، او رفت و چند صوفی را بگواهی‌آورد، قاضی گفت گواه دیگر باید آن صوفی ده صوفی دیگر را بشهادت آورد، قاضی گفت صوفیان را بشهادت میاور که در ایشان کثرت نمانده است وبمنزلهٔ یك‌تن‌اند ونتیجه آن است که تصوّف یعنی نیستی و فناء شخصیّت.

پنجم: حکایت آن زن که کودکش گم گشته بود و در راه میرفت و می نالید و فرزند را می‌جست و صوفیی باو گفت غم مخور که اگر در این عالم او را نیابی در عالم دیگر خواهی یافت و برآشفتن زن که من اینقدر نمی‌دانم که موجود یا دراین عالم است و یا درآن عالم وجواب صوفی که شکر کن که فرزندت در میان صوفیان نیفتاد وگرنه محو جاوید میشد که نتیجهٔ آن مانند حکایت سابق است.

ششم: حکایت‌مالك دینار که روز وشب ریاضت می کشید و دخترش بدو گفت

که آخر شب بخسب و غم مخور وجواب مالك که ازشبیخون می‌ترسم ودرمعبرسیل خواب نتوانم کرد . نتیجه آنکه کار وعمل سنّت مردان راه است .

هفتم : حکایت آن درویش که سخت غمزده بود و یکی باو گفت که غم از دل بدر کن که من هم غم داشتم و دل از غم تهی کردم ، او گفت این غم نه من آورده‌ام تا از دل بیرون کنم ، آنکه این غم بمن داد اومی‌تواند ببرد که مقصودآن است که عشق آمدنی است و آموختنی نیست .

هشتم : نقل گفتهٔ محمّدبن یحیی درسرّ گفتهٔ منسوب بپیغمبر که ای کاش حق مرا موجود نمی‌ساخت که مقصود ازآن اینست که ملك وهستی و اسباب جهان مانع قرب و وصال است .

مقالهٔ سی و ششم

سالك پیش حس که بعقیدهٔ عطّار اوّلین پایه است می‌رود و حس‌را چنانکه از کتب حکمت‌استفاده می‌شود وصف‌می کند و از او می‌خواهد که از راز وجود آگاهش کند ، حس معذرت می‌خواهد که ذات من‌درخود بینی و انانیّت غرق‌است ومن‌منشأ کثرتم‌وزندگانیم درظاهراست ، چگونه بوحدت و بباطن ترا راهنمایی کنم ، سالك نزد پیر خویش میرود ، پیر میگوید که حس همه انایی و منی‌است و گذرگاهی نا ایمن‌دارد و حاصل اوتفرقه است وجمعیّت بکس نتواند داد .

مطالب :

۱ ـ تحریض برطلب جمعیّت و تحذیر از تفرقه که اصل‌آن منی و خودبینی است .

۲ ـ توجّه باهمیّت وقت و اغتنام فرصت .

۳ ـ نمازی که با تفرقه باشد نماز نیست .

٤ ـ عمر را درطلب دنیا صرف نباید کرد .

۵ ـ جان و حیات از هرچیز عزیزتر است .

۶ ـ بیان اهمّیّت عمر و زندگانی .

۷ ـ دیدهٔ بیننده از حق باید خواست .

۸ ـ وجود ظاهر برباد است مانند حباب

۹ ـ کسب در این عالم است و در آن عالم فنا و نیستی است .

۱۰ ـ بی اعتباری حیات ظاهر وحس که مانند برق در گذر است .

۱۱ ـ زندگی عالم‌حس بنسبت با عالم حقیقت اندك است زیرا متغیّر است .

حکایات :

اوّل : داستان آن دیوانه که‌بوقت آنکه حاجیان موی سر می‌تراشیدند ازیکی پرسید که این کار برای چیست او گفت تراشیدن و افکندن موی سر سنّت است ، دیوانه گفت اگر تراشیدن موی‌سر سنّت است تراشیدن این ریشهای پرباد واجب است . نتیجه آنکه از خودبینی دوری باید جست .

دوم : حکایت آن کسیکه در روز برف برای مرغان صحرا دانه می‌پاشید و یکی او را گفت که دانه‌یی که دراین‌وقت پاشی‌سبز نمیشود و او گفت کشت حقیقی این است که من می کنم . نتیجه آنکه بهروقت کار باید کرد و از عمل اخروی غافل نباید بود .

سوم : قصّهٔ ابراهیم‌ادهم که پس‌از ادای نمازدست بروی خود می‌نهاد ومیگفت می‌ترسم که نمازمرا بروی من باز زنند . نتیجه‌آنکه در نماز اخلاص نیّت شرطاست و بصورت ظاهر آن مغرور نباید شد .

چهارم : حکایت کسی که‌بمسجد رفت و نمازدر یك دم زدن بجاآورد دیوانه‌یی در مسجد بود ، از او پرسید که این نماز برای که کردی ، گفت برای خدا کردم .

گفت اگر این نماز برای خدا می کنی مستحقّ آنی که برسرت سنگ زنند که نتیجهٔ آن مانند سابق است .

پنجم : حکایت آن جوان کُشتی گیر که حریفان را برزمین میزد و عاقبت یك موی بر سر او سپید شد ، او آن موی را بر کند و بر کف دست نهاد و گریه کرد و می گفت بسیار پهلوانان را برزمین انداختم ولی این موی سپید مرا برزمین میزند ، نتیجه آنکه انسان هرقدر قوی باشد روزگار ضعیفش می کند .

ششم : حکایت مردی غریب که پادشاهی او را بوزارت اختیار کرد و بوقت پیری وزیر ازشاه دستوری خواست تادر گوشه‌یی بنشیند شاه گفت که تو وقتی بوزارت رسیدی تهی‌دست بودی و اکنون ثروت بسیارداری ، آنچه فراهم کرده‌یی بده و مثل روز اوّل از اینجا برو ، وزیر گفت که من در این مدّت عمرعزیز خود را خرج کردم عمر من بمن باز ده و آنچه بمن داده‌یی بستان . نتیجه آنکه سرمایهٔ ترقی عمر است .

هفتم : حکایت آن شیخ که مردی صدّیق را درخواب دید و براو سلام گفت و از او جواب سلام نشنید ، شیخ از او پرسید که جواب سلام فرض است چرا جواب من نمیدهی ، او گفت درست است ولی براهل آن عالم در طاعت بسته شده است و کسب وطاعت در دنیاست . نتیجه آنکه زاد آخرت را در دنیا آماده باید ساخت .

هشتم : حکایت آن دیوانه که کلّه‌یی در قبرستان یافت و آنرا پرخاك کرد و در زمین نهفت ، ازاوپرسیدند که چرا چنین می کنی دیوانه گفت این کلّه پر ازباد غرور بوده است ، پر خاکش کردم تا بادش بدر رود ، نتیجه توجّه بترك غرور و خود بینی است .

نهم : حکایت آن دیوانه که در گورستانی نشسته بود و موی از کلّهٔ مرده‌یی برمی کند .

سایلی گفتش چه می‌جویی از این
گفت ای غافل چـرا گویی از این
می نگنجیده است این سر در جهان
لیک مویی درنگنجد ایـن زمان

نتیجه آنکه در عالم فنا کرّ و فرّ آدمی در کار نیست.

دهم: حکایت عیسی که از وی پرسیدند چرا خانه نمیسازی، گفت چیزی که همیشه با من نباشد لایق من نباشد. نتیجه آنکه برعالم حس کـه متغیّر است دل نباید نهاد.

یازدهم: حکایت آن پادشاه که با لشکر فراوان میراند تا بدیوانه‌یی رسید که در کناردیواری خفته بود و آن دیوانه برای حرمت اوبرنخاست وشاه او را عتاب کرد که چرا پیش‌من با این‌لشکر فراوان برنخاستی، دیوانه همچنان که خفته بود گفت اگر مانند قارون بمال می‌نازی و یا مانند نمرود بملك وسپاه فخر می کنی، قارون بخاك رفت و نمرود را پشه‌یی تباه کرد و اگر روی زیبا داری کافـران ختا نیز زیبا رویند و اگرعلم داری که بدان عمل نمیکنی، میان تو وابلیس ارتباطی است واگر زورمندی مانند قوم عاد برباد خواهی رفت و اگـر خانهٔ آراسته مانند بهشت داری مانند شدّاد ترا از آن خانه بیرون می کشند.

ور نداری اینهمه عیب و بدی
پس‌چوهم باشیم هردو درخودی
هردو از یك‌آب درخون آمدیم
هردو از یك راه بیرون آمدیم
هردو از یـك باد برپـاییم ما
هردو از یك خـاك برجاییم ما
هردو در یك گز زمین افتاده‌ایم
هردو اندر یك کمین افتاده‌ایم
هردواز یك‌مرگ‌خیره میشویم
هردو با یك خاك تیره می‌شویم
در همه نوعی چو با تو همدمم
من چرا برخیزم از تو چه کمم

مقالهٔ سی وهفتم

سالك پیش خیال می‌رود و خیال را از آن جهت که مخزن صور پنج حس است بتعبیرات مختلف وصف می کند ومیخواهد که او را بوحدت نزدیك کند و از تفرقه برهاند ، خیال معذرت می‌خواهد که من از این معنی دورم و مانند خوابم وهرچه می‌بینم در پرده می‌بینم ، ازحس در گذر و راه عقل پیش گیر ، سالك پیش پیر می‌رود ، پیر میگوید کـه خیال مثال است و نمودار صورت است وتفاوتش باحس اینست که عالم حس‌عالم فراق است ولی‌عالم خیال‌جهان وصال است زیرا تصویر صورت برای او همیشه میسّر است .

مطالب :

۱ ـ دل مشتاق معنی عاشقی را ادراك میتواند کرد .

۲ ـ نکتهٔ عشّاق عاشق را سزاست .

۳ ـ عشق درمعشوق فانی گشتن است .

٤ ـ زندگی عاشق از مرگ است .

٥ ـ کمال عشق از رنج و عذاب ایمن می کند .

٦ ـ هیچ رنجی بر زیرکان از صبر برمحال صعب‌تر نیست .

۷ ـ غیرت معشوق از عاشق بیشتر است .

۸ ـ ناز معشوقان کشیدنی است .

۹ ـ هر معشوقی طالب معشوقیّت خود است .

۱۰ ـ دوستی آن است که هرچه خواهی‌برای معشوق خواهی و او را ازخود دوستر داری .

۱۱ ـ خلقت آدم برای ظهور مرتبهٔ بندگی است .

حکایات :

اوّل : حکایت بوعلی دقاق که مهمان مریدی شد که مدّتها اورا دعوت‌می کرد

و همین که شیخ نشست گفت کی باز خواهی گشت و شیخ گفت هنوز وصلی اتّفاق نیفتاده سخن از فراق گفتی. نتیجه آنکه وصال حسّی ناپایدار است.

دوم: حکایت آن بزرگ که میگفت که جان کندن وعذاب گور وصراط و میزان و اهوال قیامت همه سهل است ولی فراق و دوری از همه سخت‌تر است که نتیجه آن است که همه امور عالم برعاشق سهل است مگر فراق دوست.

سوم: حکایت محمود که از عاشقی درویش وفقیر پرسید که میگویند مرد عاشقی، سخنی ازعشق با من بگوی و در آن وقت ایاز نزد محمود بپای ایستاده بود عاشق فقیر گفت ای محمود توسخن عشّاق را فهم نتوانی کرد زیرا عاشق نیستی گفت چگونه من عاشق نباشم، او گفت اگر عاشق بودی خود نمی‌نشستی و معشوقت را ایستاده نگاه نمیداشتی. نتیجه آنکه عاشقی بدعوی درست نمیشود.

چهارم: حکایت یحیی بن معاذ که می گفت که اگر دوزخ باختیار من باشد هیچ عاشقی را بدوزخ نمی‌افکنم و در آتش نمی‌سوزانم زیرا آتش عشق او را تمام سوخته است گفتند اگرعاشقی مجرم باشد گفت بازش بدوزخ نمی‌افکنم زیرا وجود عاشق باختیار او نیست وهرچه کند بضرورت می کند. نتیجه بیان ایمنی عشّاق است و اینکه رنج عشق از همه‌چیز صعب‌تر است.

پنجم: حکایت سلیمان و صعوهٔ نر و ماده که با یکدیگرعشق می‌باختند و نر می گفت هرچه فرمودی کرده‌ام اکنون هم بفرمان توام و اگر فرمایی قبّهٔ سلیمان را واژگون میکنم و سلیمان گفت با این جثّهٔ ضعیف چرا لافی بدین بزرگی‌میزنی، او جواب داد که میان عاشق و معشوق اینگونه سخن بسیارمی‌رود. نتیجه آنکه‌سخن محال که عاشقان گویند عین حال است.

ششم: حکایت آن بزرگ که می گفت خدایا همه مردم را در روز قیامت کور گردان تا ترا نبینند و مرا چشمی جاوید بخش که تنها من ترا ببینم و چون مدّتی

گذشت در دعا می گفت خدایا در روز قیامت مرا هم کور کن تا هیچکس ترا نبیند زیرا جمال تو از خـودم هم دریغ می آید. نتیجه بیان غیرت عاشقان و جـانبازی ایشان است.

هفتم: حکایت یوسف که جبرئیل درزندان بدیدن او آمد یوسف ازوی پرسید که تو ازمقام قدس بمحلّ مجرمان و گنهکاران چگونه آمدی جبرئیل گفت آمدم تا پیغام خدای را بتورسانم او میگوید از من چه بدی دیدی کـه بعزیزمصر متوسّل شدی. نتیجه آن است که حق تعالی بر بندگان خاص خود غیرت می‌ورزد.

هشتم: داستان محمود که شبی عدّهٔ زیاد از غلامان را آزاد کـرد و ایاز را گفت میخواهی‌تا ترا آزاد کنم اوحلقهٔ زلف‌خود را بدست گرفت و گفت اگرمیتوانی خود را ازاین حلقه آزاد کن. مقصود آن است که ناز معشوقان را باید کشید.

نهم: داستان آن زن که در راهی میرفت ومردی او را دید و بروی عاشق‌شد و از پی او میرفت، زن گفت این چه حال است گـفت چشم تو راهم زده است، زن نقاب از روی بر گرفت و مرد بکلّی از دست رفت وآن زن بدرون سرای خود رفت و در را بست، مرد سنگی بر در زد، زن بیرون‌آمد و گفت سرخود گیر، مرد گفت تو که مرا نمیخواستی چرا روی خود بمن نمودی زن جواب داد که می‌خواهم تـا خلق‌مرا دوست داشته باشند. مقصود آن است که معشوق نیزطالب عاشق‌است وعشق از دوسو می‌خیزد.

دهم: داستان رابعه و دزدی که بخانهٔ او رفت و چادر او را برداشت و در آن وقت رابعه خفته بود وهرچه گشت در سرای را ندید، هاتفی گفت اگر او خفته‌است خدا بیدار است. مقصود بیان بقاء بعدالفناست و اینکه چون طالب از وجود خـود فانی شود بحق باقی می گردد.

یازدهم: داستان معشوق طوسی که بیمار شد و یـکی پیش او بعیادت رفت و

فاتحه می‌خواند و براو می‌دمید ، او گفت وقتی فاتحه می‌خوانی برحق بدم تا همه او باشد . مقصود آنکه عاشق معشوق را از خود بیشتر می‌خواهد و دوستر دارد .

دوازدهم : داستان محمود و احمد حسن که دربار گاه نشسته بودند وهیچکس بدادخواهی نیامد و محمود از وزیر پرسید که چـرا بار گاه ما بی‌رونق است وزیر گفت موجب آن عدل سلطان است ، او گـفت راست میگویی و اینك مـن عالم را مضطرب میکنم وباین‌جهت لشکر آراستن گرفت و کرّ و فرّی دربار گاه پدید آمد . مقصود آن است که خداوند بدان سبب تجلّی کرد که خدایی بدون آفرینش وخلقت رونق وآب ندارد .

مقالهٔ سی‌وهشتم

سالك ازخیال درمی گذرد و نزد عقل میرود وعقل را ازآن جهت که منشأ تکلیف است و واسطهٔ میان حق تعالی و عـالم خلق است وصف می کند وهمچنین از روی عقاید حـکما دربارهٔ عقل و اینـکه کمال او بحس و خیال است و با اینهمه کلیّهٔ حواس مراتب نزولی‌عقل‌اند ، ستایش‌می کند ، عقل معذرت می‌خواهد و میگوید که اختلاف ادیان و ایجاد شبهه و انـکار از عقل است ، راه دل پیش گیر که این مشکل بسرانگشت دل حل میشود ، سالك پیش پیر میرود ، پیر میگوید عقل ترجمان حق و محك حق و باطل است وقاضی عدل است .

مطالب :

۱ ـ تفاوت عقل و دل از آن جهت که احـکام عقل مختلف و احکام دل متّفق است و بدینجهت دل درشناختن حق کاملتر است .

۲ ـ کسی که لاف عقل میزند عاقل نیست .

۳ ـ کمال عقل بقیل وقال حاصل نمی‌شود .

٤ ـ عقل بدون علم هلاك می کند و با تـکبّر ایمان را می‌برد .

٥ ـ عقل باید مطیع فرمان شرع باشد .

۶ ـ عقل ساده و مجرّد از علـوم رسمی بهتر است از عقلی کـه بعلوم رسمی مجهّز باشد .

۷ ـ عقل بسیط اگـرچه از روی نظم و تـرتیب کار نمی کند ولی بسلامت زدیکتر است .

۸ ـ تکلیف مردم ناقص عقل فی‌الجمله آسان است .

۹ ـ هر که ذرّه‌یی آتش عشق دارد از نوحهٔ دیوانگان خوشش می آید .

۱۰ ـ دیوانگان و مجذوبان دلداده و کارافتاده‌اند وعالم و اهل عالم را خواب و سراب می‌بینند .

۱۱ ـ حسن و قبح درعالم عقل است .

۱۲ ـ نتیجهٔ عشق محو است ، امّا نتیجهٔ عقل ظاهر افزودن علوم رسمی است مانند صرف و نحو .

۱۳ ـ عشق عاشق را تصفیه و فـانی می کند و از آن پس عاشق ببقاء معشوق باقی می گردد وبذات او زندگی می کند .

حکایات :

اوّل : داستان اسکندر که با جمع حکما و راهنمایان درظلمات گرفتار شد و خری را پیشوا کرد تا او را ازظلمات بیرون برد . نتیجه آنکه عقل بشری قادر بحلّ مشکلات نیست .

دوم : داستان بلعم باعورا که در علم وعبادت بدرجهٔ عالی‌رسیده بود و یك‌شب صد دلیل برنفی صانع اقامه کرد وآفتاب‌پرست شد ، مقصود آن است که عقل بـاید مطیع شرع بـاشد و عقلی که تنها از راه اشکال و اعتراض پیش رود موجب هلاکت می گردد .

سوم : داستان آن پیرچنگی کـه هیچکس او را دعوت نمی کـرد و اجرت

نمی‌داد و او گرسنه شد و بمسجد رفت وبرای خدا چنگ زد و گفت خدایا موسیقی را مفت مشمار و اجرت بده و درخواب رفت و کسی از بـرای ابوسعید صد دینار زر آورد و او آن زر را برای پیر چنگی فرستاد. مقصود آن است کـه مردم ساده‌دل زودتر بمراد می‌رسند.

چهارم: داستان آن دیوانه که مردی عاقل نزد او رفت و او را سخت غمگین دید، گفت، غم تو از کیست؟ گفت از دست خدای غمگینم که گرگ در رمه رها می کند و شبان را بماتم می‌نشاند. مقصود بیان گستاخی دیوانگان و مأخوذ نبودن ایشان بگفتار خویش است.

پنجم: حکایت آن دیوانه کـه درشب تاریك که باران فرو میریخت و بـرق می‌جست، ترسان و لرزان و غرقهٔ باران راه می‌برید، یکی گفت حق باتست مترس، دیوانه گفت اگر سخن راست می‌خواهی ترس من ازآن است کـه حق بامن است. نتیجه آنکه دیوانگان نیز درمقام خوف‌اند.

ششم: داستان آن دیوانه که دربیابان میزیست و گاهی بسوی شهر می‌آمد و مردم را درآن جوش و خروش تماشا میکرد.

نعره‌یی کـردی و درجستی ز جای
وز سر حیرت بـگفتی وای وای
وای هـم از دبّه هم از دبّـه گـر
هست چندیـن دبّه می‌آرد دگـر

که مقصود آن است که شور و غوغای حیات چون دبّهٔ پرباد است.

هفتم: نقل گفتهٔ یحیی‌بن معاذ که می گفت ای‌مردم قصور شما قیصری است و خانه‌های شما کسروی وجامه‌ها خاتونی‌ومرکب قارونی‌ورویهاتان ظلمانی‌واخلاقتان شیطانی ولی دینتان احمدی نیست که مقصود بیان غفلت مردم ازکار دین است.

هشتم : داستان حجّاج که بمردم گفت بنگرید که شما تا چه اندازه بد هستید کـه خدا مرا بر شما مسلّط کـرده است . نتیجه آنـکه حکومت مطابق لیاقت مردم است .

نهم : داستان ایاز که صبحگاهی نزد محمود رفت و محمود ز او پرسید که من زیباترم یا تو ؛ او گفت من زیباترم ، محمود گفت آیینه بیار تا بنگری ، ایـاز گفت از آیینهٔ دل بپرس محمود گفت پس تـو از دل خود بپرس ، ایاز ساعتی تأمّل کرد و باز گفت من زیباترم ، محمود گفت دلیل چیست گفت من در سراپای خـود نگاه کردم وجز تو درخود ندیدم ، از این جهت من نیکوتر و زیباترم . مقصود آنکه عاشق ومعشوق بمعنی متّحدند .

مقالهٔ سی و نهم سالك پیش دل می‌رود ودل را باوصافی ازقبیل واسطهٔ جسم وجان و مجمع اسرار و جامع وحدت و کثرت وصف میکند و از دل میخواهد که او را بحق نزدیك سازد ، دل معذرت می‌طلبد و میگوید مـن عکس خورشید جانم ومظهر قدرتم ، کار جان از من بالاتر است و من درحال تلوینم و بدین سبب مرا قلب می گویند ، قرب من بریاضت بدست می‌آید ، سالك پیش پیر می‌آید پیر میگوید دل دریای عشق است وعشق دوای هردلی است ، در این راه‌مانند گوی سر گردان و بیقرار باید بود .

مطالب :

۱ ـ ذرّات عالم عکس اسرار دل است .

۲ ـ دل‌جامع کثرت و وحدت است ونفی و اثبات ، وبهمین دلیل کلّ است .

۳ ـ دل عکس خورشید جان است .

٤ ـ دل را بدانجهت قلب گویند که دائما درحال تحوّل است .

٥ ـ مرتبهٔ دل مرتبهٔ ظاهر ومنشأ جان باطن است .

۶ ـ قرب دل موقوف ریاضت است .

۷ ـ عاقل در تردّد و عاشق مرد تصمیم است .

۸ ـ عاشق اهل اندیشه نیست ، اهل اقدام و عمل است .

۹ ـ عشق ، دیدن معشوق و فانی شدن است .

۱۰ ـ عشق را تحمّل باید .

۱۱ ـ هرعاشقی معشوق را دایما بخود متمایل نگاه نمیتواند داشت .

۱۲ ـ سلطنت معنوی لازم است تا عشق معشوق دائم بماند .

۱۳ ـ زندگی دل بعشق جان است .

۱۴ ـ فرّ و شکوه بهشت از نور دل است .

۱۵ ـ هرچه از معشوق بعاشق میرسد اگرچه کفر باشد درخور و لایق است .

۱۶ ـ عشق درجان آتشین جای میگیرد .

۱۷ ـ همه ذرّات جهان عاشق‌اند .

۱۸ ـ عاشقی که مانند آتش نیست عشقش خوش نیست .

۱۹ ـ عاشق باید گرم هلاك و محو خود در معشوق باشد تا وجودش بـا وی متّحد گردد .

حکایات :

اوّل : حکایت آن عاشق که مدّتی انتظار کشید و بآخر معشوق و عدهٔ وصالش داد و او بدرخانهٔ معشوق آمد و مردّد شد که اگر از او بپرسند کیستی ، گوید منم گویند برو عشق با خود باز و اگر بگوید من توم ، گوید پس تو برو چون مایی و هم برین اندیشه تاصبح بر سر پای ماند و بزرگی این حکایت را شنید، و گفت او

عاشق نبود ، عاقل بود و گرنه مصلحت اندیشی نمی کرد . نتیجه آنکه عشق ومصلحت اندیشی باهم ساز گار نیست .

دوم : حکایت آن پادشاه که دختری زیباروی داشت و یکی از مزدوران که در باغ پادشاه کار می کرد بر وی عاشق شد و دختر از عشق او آگاه گردید ومجلس بزمی ترتیب داد و آن مزدور جوان را بمجلس آورد و زلف خود را در یك دست او نهاد و جام شراب بدست دیگرش داد و او طاقت نیاورد وجان درباخت . نتیجه آنکه هر کسی تحمّل عشق و وصال معشوق ندارد .

سوم : حکایت محمود که بر ایاز خشم کرد و احمد حسن را گفت تا او را بفروخت وعاقبت پشیمان شد و گفت ایاز را با خریدار حاضر آوردند و برخریدار تندی آغاز کرد که معشوق شاهان را چگونه خریدی ودر آن حالت ایازمی گریست ومیگفت اگرخریدار معشوق مجرم وسزای کشتن است پس کیفر کسی که معشوق را بفروشد چیست نتیجه آنکه دوست بدنیا و آخرت نتوان داد ،

چهارم : حکایت مجنون که از او پرسیدند که چه کلمه را دوستر می‌داری گفت « لا » گفتند « نعم » را دوست می‌دارند نه « لا » را ، گفت من‌از آن جهت این کلمه را دوستر دارم که وقتی از لیلی پرسیدم که آیا مرا دوست می‌داری و او گفت « لا » وچون این کلمه برزبان او گذشته‌است پیش‌من « لا » از «نعم» محبوب‌تر است . نتیجه ، هرچه از معشوق برسد مطلوب عاشق است .

پنجم : حکایت آن صاحب کمال که بر آتشکده‌یی گذشت و وقتی چشمش بر آتش افتاد از هوش رفت وچون بهوش آمد از او پرسیدند که سبب بیهوشی چه بود او گفت آتش بزبان حال با من می گفت بمن بچشم کم منگر زیرا چندان تاب و سوز دارم که بدین مردم نمی‌پردازم ، مقصود آنکه عشق درهمه چیز ساری است .

ششم : حکایت محمود که اسب از پی شکار می‌تاخت و ایاز گریه می کرد ،

و محمود از او پرسید چرا گریه می کنی گفت برای اینکه تواسب از پی شکار می‌تازی و او از پیش تو می گریزد ، محمود گفت اسب از پی او می‌تازم تا بگیرمش ایاز گفت رشك من بیشتر شد که چرا مرا صید نمی کنی محمود گفت می‌خواهم او را بکشم و خونش برخاك ریزم ، ایاز گفت پس چرا مرا نمی کشی گفت می کشمش تا بخورم گفت اگر چنین است پس مرا قوت خود ساز محمود گفت تودر آن حالت محو می‌شوی گفت نی که درآن‌حال محمود خواهم‌بود واکنون ایازم . نتیجه‌آنکه عاشق وقتی درمعشوق محو گردید وجودش عین معشوق میشود .

مقالهٔ چهلم

سالك پیش روح میرود و روح را وصف می کند که عکس خورشید جلال است و مظهر توحید مطلق و بیرون از عقل ومعرفت و بی نام ونشان ومعنی غیب الغیب و بالای همه مخلوقات و آخرین منزل سالکان و ازروح می‌خواهد که بوسعت ذات وسعهٔ وجود ، سالك را فرا گیرد وبخدای واسع و رافع برساند ، روح سالك را پند می‌دهد ومیگوید بسیار درجهان گشتی تا بلب دریای جان رسیدی ، این سیر دور و دراز ترا بمقصود نمی‌رساند ، آنچه گم کرده‌یی درخود تست ، در این سیروسلوك بدین نکته پی‌نبردی و خود را نشناختی اکنون که بدین دریای بی‌نهایت رسیدی محو شدی ودر این محو پیوسته تشنه‌تر و غرقه‌تر خواهی بود ، در این درجه وسیر روحانی از چون وچرا و بحث درگذر که آن نشان انفصال از اصل است ، در این عالم نشان کثرت نیست و همه ناپدیدند و در این‌جا وجود شخصی‌و کلّی وتفاوت آن دوبایکدیگر بیان می‌شود . باز روح میگوید که سیرهر کس‌براندازهٔ معرفت اوست وهیچکس‌بکنه معرفت نتواند رسید و عجب است که موجودی حقیر و قطره مثال می‌خواهد که آب دریا را تمام بنوشد و یا صعوه‌یی‌می‌خواهد که کوه قاف را بمنقار بشکافد ، سالك پس از استماع این سخن‌در دریای‌جان غوطه می‌خورد ونتیجه‌آن میشود که هردو عالم را سایهٔ ذات خودمی‌بیند

و احوال و اوصاف خــود را از طلب و جدّ و جهد وشوق وسر گشتگی و آه و فریاد همه را از جان بلکه از جانان می‌بینند و درمقام حیرت فرو می‌مانند .

مطالب :

۱ ـ روح عکس خورشید جلال ومظهر توحید مطلق است .

۲ ـ آخرین منزل سالکان روح است .

۳ ـ مطلوب درخودآدمی است .

٤ ـ روح مانند دریای بی‌نهایت است .

٥ ـ در روح محو باید شد .

٦ ـ سیر در روح با عطش و استسقاء همراه است .

۷ ـ چون وچرا در انفصال از روح و درعالم محو است ، در محو چون وچرا نیست .

۸ ـ حشر هر کس مناسب اندیشه وخیال اوست .

۹ ـ ایمان و کفر درعالم کثرت است .

۱۰ ـ سیر باندازهٔ معرفت است .

۱۱ ـ سیر و سلوك متناهی نیست و نهایت باعتبار حــدّ وجودی سالك پدید می‌آید .

۱۲ ـ سالك در سیر روحی همه چیز را سایهٔ خود می‌بیند .

۱۳ ـ طلب از مطلوب می‌خیزد .

۱٤ ـ آدمی قدر مطلوب را بر اندازهٔ رنجی که کشیده است می‌داند .

۱٥ ـ بیان اتّحاد طالب ومطلوب .

۱٦ ـ ظاهر وباطن همه آثار وشؤن روح است .

۱۷ ـ جان از نور و پرتوی مجرّد پدید آمد وآن نور محمّدی است .

۱۸ ـ کیفیّت آفرینش بدینگونه که جان دارای ذاتی وصفتی است ، ازتجلّی ذات عرش و از تجلّی عرش کرسی و از کرسی آسمان و کواکب موجود شدند و از تابش ستارگان و تأثیر آسمان عناصر ، و از عناصر موالید ثلاث بوجـود آمدند ، از صفات جان یعنی علم وقدرت ، اشیائی بدین ترتیب بوجود آمد ، علم منشأ لوح محفوظ و قدرت مبدأ قلم بود و از ارادهٔ بی‌نهایت جان ملایك ظاهر شدند ، بهشت مظهر رضا و دوزخ نمودار غضب اوست امّا روح چون امر محض است جبرئیل از ایـن جنبه بوجود آمد و از لطف وبخشش میکائیل و از قهرش عزرائیل نمودار گردید و ازصفت ایجاد و اعدام اسرافیل پدید آمد ، این است ترتیب خلقت بعقیدهٔ عطّار که آنرا از زبان سالك شرح داده است .

۱۹ ـ راه از حق بحق است نه از حق ببنده یا بالعکس .

۲۰ ـ طلب حق محرّك طلب بنده است .

۲۱ ـ بار همه موجودات برحق است و حق حـامل همه است و تصوّر اینکه جان متحمّل اسرار الهی است نوعی از عُجب است .

۲۲ ـ مرد رسیده و کامل خاموشی میگزیند .

۲۳ ـ از جان هم باید گذشت تا محرم جانان شوی .

۲٤ ـ فزونی عقل نقصان آدمی است وقوّت جان موجب وصول بجانان است .

۲٥ ـ در فنا و فقر مطلق اعتبارات و کثرات محو می گردد .

۲٦ ـ فقرعبارت است ازمحو ظلّ در ذی ظلّ وسایه درخورشید ومحو ازمحو .

۲۷ ـ بیان ظهور کثرت از وحدت و تمثیل آن بقطره و دریا و اینکه قطرات چون بهم متّصل گردند دریاست .

۲۸ ـ معرفت حقیقی در بطلان عقل حاصل می گردد .

۲۹ ـ تفاوت عقل و روح از آن جهت که عقل برای عبودیّت وجان برای وصول بمقام ربوبیّت است .

۳۰ ـ بدایت عشق از فکرت و نهایت آن حیرت است .

۳۱ ـ علم حقیقی آن است که بجهل منتهی گردد .

۳۲ ـ کسی که از عزّت حق آگاه است فانی مُطلق میشود و کردار و گفتار براو عاریت است .

۳۳ ـ سخن و بحث در شریعت و طریقت جایز است ولـی از حقیقت خبر نمیتوان داد ودرآنجا کور ولال باید بود .

۳٤ ـ اشاره بدین که آنچه از آغاز کتاب تا مرتبهٔ روح بیان شد سیر آفاقی بود و درفصل اخیر سیر انفسی است کـه در آن مرتبه سالك همه چیز را درخـود می‌بیند و عالم ظاهر و باطن را انعکاس جان خود می‌یابد و در این حالت زندهٔ ابـد می‌شود و بندهٔ حقیقی خدا می گردد .

حکایات :

اوّل : داستان شبلی کـه پیش جنید رفت و گفت گـوهر محبّت نزد تو نشان می‌دهند یا ببخش یا بفروش ، گفت اگر بفروشم بهای آن نتوانی داد و اگر ببخشم قدرآن نشناسی ، برو و ریاضت بکش تا بصبر و انتظار آن گوهر را بدست آوری . نتیجه آنکه معرفت بصبر و انتظار بدست می‌آید .

دوم : حکایت عمر که بپسر خود می گفت توقدر دین اسلام را نمیدانی ، من میدانم که طعم کفر چشیده‌ام که نتیجه‌اش اینست : هرچه آسان یافتی آسان دهی .

سوم : داستان بوعلی طوسی و سؤال او از میر کاریز که راه از حق سوی بنده است یا ازبنده سوی حق است وجواب میر کاریز که نه این و نه آن بلکه راه ازحق بحق است . نتیجه اتّحاد طالب و مطلوب است .

چهارم : حکایت ابوالحسن خرقانی که خدا را درخواب دید و گفت شصت‌سال درطلب تو راه پیموده‌ام مرا ازمن رهایی‌دهی‌وجواب حق‌تعالی که از روز ازل‌مطلوب

بوده‌یی وطلب تو سایهٔ طلب ماست . نتیجه آنکه طلب بنده انعکاس طلب حق است .

پنجم : داستان آفرینش عرش که خدا بفرشتگان گفت کـه آنرا بردارید و هزاران هزار فرشته نتوانستند عرش را بر گیرند وخداوند هشت ملك را که حاملان عرش‌اند فرمان‌داد تا عرش را بر گرفتند ودر آن حالت خودبین شدند وخداوند گفت زیر پای خود بنگرید ، زیرپای خود هوا دیدند و دروحشت رفتند و خدا گفت که حامل عرش منم نه شما . نتیجه‌آنکه تقوی وعصمت و رؤیت اسرار همه از حق است و وجود حادث را از آن نصیبی نیست .

خاتمهٔ کتاب

در این قسمت میتوان گفت که اصول مطالب شیخ عبارت است از :

۱ ـ وصف سخن خود و ابتکاری که در مصیبت‌نامه بکار برده است و تـرجیح خود برشعرای گذشته .

۲ ـ پشیمانی از گفتار و فوت فرصت و بازماندن از عمل .

۳ ـ تضرّع و زاری بدرگاه خداوند و تقاضای عفو و بخشش .



بپایان رسید طبع کتاب « شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدّین عطّار نیشابوری » روزنوزدهم فروردین۱۳٤۰ هجری شمسی‌مطابق بیست‌ودوم شوّال ۱۳۸۰ هجری قمری در چاپخانهٔ دانشگاه طهران .

فهرست اعلام

گ

فهرست اماکن

فهرست کتب

کتب	صفحه	سطر
اسرارنامه	۱	۱۱
«	۱	۲ (حاشیه)
«	۲	۸ («)
«	۳	۱۶
«	٤	۸، ۹، ۱۳، ۱۷، ۲۱
«	٦	۱
«	۹	۱۰
«	۱۲	۱۰
«	۱۳	۱
«	۱٦	۲۰
«	۱۷	٦
«	۳۳	۱۱
«	۳٤	۱۹
«	۳۹	۱۲
«	٤۰	۲، ۱۳، ۲۳
«	٤۱	۲۰، ۲۲
«	٤۲	۱، ۳ (حاشیه)
«	٤۳	۳، ٤
«	٤٤	٥
«	٤٥	۱٦، ۱۷
«	٤٦	٥
«	٤۸	۱۱
«	٤۹	۸، ۱۷

کتب	صفحه	سطر
الهی نامه	۷۸	۳
»	۹۳	عنوان
»	۹۵	»
»	۹۶	۱۸
»	۹۷	۱۱
»	۹۸	۱، ۴، ۶، ۱۶، ۲۰
»	۹۹	۵، ۸، ۱۴
»	۱۰۰	۲، ۵، ۶، ۷
»	۱۰۹	۱۷
»	۱۱۱	۴
»	۱۵۸	۱۰
»	۱۶۴	۳
»	۲۰۵	۲۰
»	۳۰۳	۲۱
»	۳۰۴	۲
»	۳۱۴	۶
»	۴۰۴	۳
انساب	۱۱	۵ (حاشیه)
انوارالملکوت	۶۰	۶ (حاشیه)
»	۶۱	۱ (»)
اوائل المقالات	۶۰	۴ (»)

ب

کتب	صفحه	سطر
بحار الانوار	۹۷	۷، ۱۹

کتب	صفحه	سطر
مصیبت نامه	۵۱	۱۳ ، ۱۸
»	۵۳	۱ ، ۳ (حاشیه)
»	۵۶	۱ ، ۸ ، ۱۵
»	۵۷	۱۲
»	۶۰	۱۰
»	۶۲	۸
»	۶۳	۱۴ ، ۱۸
»	۶۵	۵ ، ۱۲
»	۶۶	۱۷
»	۷۰	۱۵ ، ۱۷
»	۷۱	۵
»	۷۴	۱۴
»	۷۵	۷ ، ۱۱ ، ۱۷ ، ۱۵ ، ۱۹
»	۷۶	۱۹
»	۷۷	۱۴ ، ۱۶
»	۹۷	۵
»	۹۹	۷
»	۳۱۴	۱۰
»	۳۱۷	۱۵ ، ۱۸ ، ۲۱
»	۳۱۸	۲ ، ۴ ، ۵ ، ۱۶ ، ۲۳
»	۳۶۵	عنوان
»	۳۹۷	»
»	۳۹۸	۱۳ ، ۱۵

کتب	صفحه	سطر
مصیبت نامه	٤٠١	٥، ٧، ١٨، ٢٣
«	٤٠٣	٣، ٦، ١٥
«	٤٠٥	٧
«	٤٠٦	١٢
«	٤٠٧	١، ٢، ٧، ٨
«	٤١٩	١٨، ٢١
«	٥٤٠	١١
مظهر الصّفات	٢٨	١٦
«	٢٩	١
مظهر العجائب	٢٨	٢١
«	٢٩	٢، ٣، ٥، ٩، ١١، ١٤
«	٢٩	٢، ٤، ٦ (حاشیه)
«	٣٠	٤، ٧ («)
«	٦٧	١٨
«	٧٦	١٠
معجم الادباء	٣٢٤	٥، ١٠، ١٩
«	٣٤٦	١٨
معجم البلدان	٩٠	٥ (حاشیه)
«	٣٢١	١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٦
«	٣٢٢	١٩
«	٣٢٤	١١
«	٣٣١	٣ (حاشیه)
مفتاح الفتوح	٧٦	١٠

کتب	صفحه	سطر
منطق الطّیر	٦٤	٧
»	٦٦	٣
»	٧٠	١٥، ١٧
»	٧٤	١٦
»	٧٥	٧
»	٧٦	١٧
»	٧٧	١٤، ١٥
»	٧٨	٤، ١٠، ٢٠
»	٧٩	٢
»	٩٨	٤
»	٩٩	٧
»	٣١١	عنوان
»	٣١٣	»
»	٣١٣	٣، ٥، ١٠، ١٦، ١٨، ١٩
»	٣١٤	٥، ١٢، ١٤، ١٥، ١٧، ١٩، ٢١
»	٣١٥	٤، ١١، ١٢، ١٤، ٢٣
»	٣١٧	٦، ٢٢
»	٣١٨	٢، ٦، ٧، ١٩، ٢٣
»	٣١٩	٢٢
»	٣٢٩	٤، ٨
»	٣٣٢	١٩، ٢١
»	٣٣٤	٢٣
»	٣٣٥	٣، ٥، ٦

پایان

جدول خطا و صواب

صفحه	سطر	خطا	صواب
۲۰	۲	الشّیخُ نَجْمُ	الشّیْخِ نَجْمِ
۲۹	۵	بغلی	بقالی
۳٤	۱۷	ابن الزّبیب	ابن الرّبیب
٤٤	۱۰	فیة	فیه
٤۵	۲۰	شدّت	بشدّت
٤٦	۹	ابنك	اینك
۵۵	۵	رسیده	رسید
۵۹	۱	طاهر	ظاهر
«	۱۸ (ذیل)	نسخة	نسخهٔ
۹۰	۱۳ (ذیل)	طمع	طبع
«	۲۲ (ذیل)	ابن خرم	ابن حزم
٦۱	۱۸	سخنس	سخنش
٦٦	۱۱	غران	غزان
٦۸	۲	قرائد	فوائد
۷۱	۲۰	نه‌ایم	نه اینم
۷۵	۱۷	مربع نشان	ظ : مربع نشین
۷٦	۱۲	حیدری نامه	حیدر نامه
۷۹	۱۹	طرف	طرق
۱۱۰	۱۱	چویان	جویان
۱۲٦	۱٤	بینیامین	بنیامین
۱۲۹	۵	شده‌ابی	شده‌یی
۱۳۵	۱۳	ذزّه	ذرّه
۱۵۸	۲۲	فی لمثل	فی المثل
۱٦۹	٦	معشوفی	معشوقی

صفحه	سطر	خطا	صواب
۱۸۲	۲۳	و وغم	و غم
۱۸۸	۲۰	تأتّیر	تأثیر
۱۸۹	۱۹	نمیتوانسم	نمیتوانستم
۱۹۷	۲۳	جند	چند
۲۰۳	٦	رسد	رسید
۲۲٤	۱۵	مناجاب	مناجات
۲۲۹	۳	حیوات	حیات
۲٤۷	۱٦	پایه‌یی	پاره‌یی
۲۵۷	«	تام	نام
۲۷۰	۸	شتر	شتران
۲۷۱	۷	غفت	غفلت
۲۹۱	٤	نمیشوند	نمی‌شوند
۲۹۳	۱۷	گفته	گفتهٔ
۳۲۹	۱۵	مقدّمه	مقدمه
«	۲۰	«	«
۳٦۱	۲۳	طهور	ظهور
۳۷۹	۱۹	ایك	اینك
۳۸۱	«	گر از عزیز	گر عزیز
۳۸٤	۳	فلندرخانه	قلندرخانه
«	۱۵	یر	زیر
درصفحهٔ ۳۹۲ عدد (۲۹۲) غلط است			
٤۰٦	۱۲	تسمهٔ	تسمیهٔ
٤٦۱	۲۳	ان	نان
۵۲۰	۷	همان	نهایت

فهرست مندرجات